أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء
(القرآن)
تصورات
بدر النجوم
شرح اردو
سلم العلوم
تصنیف
مفتی عطاالرحمٰن ملتانی
صدر مدرس الجامعة الشرعية گوجرانواله
ناشر
المکتبۃ الشرعیۃ شمع کالونی گوجرانوالہ

انطقنا اللہ الذی انطق کل شیٔ

(القرآن)

تصورات

بدر النجوم

شرح اردو

سلم العلوم

تصنیف

مفتی عطاء الرحمن ملتانی

صدر مدرس الجامعة الشرعية گوجرانواله

ناشر

المکتبة الشرعیة شمع کالونی گوجرانواله فون ۲۵۹۱۸۳

نام کتاب	سعایۃ النحو
مصنّف	مفتی عطاء الرحمٰن ملتانی
طبع اوّل	صفر ۱۴۲۲ھ
طبع دوم	شوال ۱۴۲۲ھ

ملنے کے پتے:

مدرسہ بحرالعلوم توحید آباد مولانا قاری ظفراللہ صاحب

جامعہ رحمانیہ فرید ٹاؤن ملتان مفتی عتیق الرحمٰن ربانی صاحب فون: ۵۵۱۷۳۷

مکتبہ رشیدیہ راولپنڈی — مکتبہ سید احمد شہید لاہور

مکتبہ رحمانیہ لاہور — ادارہ اسلامیات لاہور

المکتبۃ الحسینیہ بلاک ۱۸ سرگودھا — کتب خانہ مجیدیہ ملتان

مکتبہ رحمانیہ — مکتبۃ العارفی فیصل آباد

قدیمی کتب خانہ کراچی — مکتبہ اسلامی کراچی

مکتبہ المعارف پشاور — کتب خانہ صدیقیہ اکوڑہ خٹک

کتب خانہ رشیدیہ کوئٹہ — مکتبہ حنفیہ گوجرانوالا

مکتبہ نعمانیہ گوجرانوالا — اسلامی کتب خانہ سرگودھا

مکتبہ گلستان اسلام چوک بلاک ۱۱ سرگودھا

ناشر: المکتبۃ الشرعیۃ شمع کالونی جی ٹی روڈ گوجرانوالا

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

التقدیم

سبحان من برهانه اجلی واعلی شانه، المتفرد بالذات والصفات المتقدس عن الشرك والتصورات
والصلوة والسلام علی المرسل بالبینات والهادی الی طرق الخیرات والمحذر عن سبل الضلالات وعلی المصدقین به فی الاعتقادات والمرسلات والفائزین بصحبته علی المتجانسات والمتشکلات، اما بعد! باری تعالیٰ شانہ کا غیر محدود اور غیر معدود شکر اور احسان ہے جس نے انسان کو مدرک کلیات و جزئیات بنایا اور تصورات و تصدیقات میں ملکہ بخشا اور استنباطات واستدلالات کی صلاحیت اور استعداد عطا فرمایا اور منقولات ومعقولات میں ناطق بنایا جس کی دلالت و ہدایت کے لئے انبیاء کرام علیہم الصلوۃ والسلام کو دلائل نقلیہ وعقلیہ کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔
اور بالآخر تکمیل وتمکین کے لئے اپنے خزانہ کا یگانہ موتی بھیج کر حد فرمادی اور توھمات فاسدہ اور تخیلات کاسدہ کے چھائے اندھیروں کو مٹانے کے لئے سراج منیر کو پیدا کیا اور اعتقادات صحیحہ اور انظار وافکار راشدہ کو روشن کرنے کے لئے آفتاب نبوت کو طلوع فرمایا۔

افلت شموس الاولین وشمسنا	ابدا علی افق البقاء لا تغرب
انك شمس والملوك كواكب	اذا طلعت لم يبدمنهن كوكب
لنا شمس وللآفاق شمس	وشمسی خیر من شمس السماء
شمس الناس تطلع بعد فجری	وشمسی تطلع بعد العشاء

جزی الله عنا محمد ما هو اهله ۔ پھر ایسے آفتاب لاجواب کے لئے ستاروں کا انتخاب با صواب، باکمال کا کیا کہنا، اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم۔ پھر ان نجوم سے ایسے نور وعلم پھیلے جنکی کرنیں اور شعائیں آج بھی پورے عالم کو منور کئے ہوئے چیلنج کر رہی ہیں (فأتو بسورة من مثله) اور پھر والذین اتبعوھم باحسان نے ان کرنوں اور روشنیوں کو جمع کرتے ہوئے تدوین وتصنیف کی صورت میں گلدستے پیش کئے اور متعدد علوم کتم عدم سے وجود میں آئے اور ہزاروں متون وشروح نیست سے بود ہوئے البتہ کچھ آلہ اور کچھ ذی الآلہ بنے اور بعض مبادی اور بعض مقاصد رہے لیکن سلفاً وخلفاً ہر دونوں پر محنت ہوتی رہی یہی وجہ ہے مصنف محب اللہ بہاری

صاحبؒ کی جس طرح مسلم الثبوت کومقبولیت حاصل ہوئی اسیطرح سلم العلوم کوبھی غیر معمولی قبولیت ہوئی۔

اور مصنفؒ کی دعا نتیجہ خیز ہوئی۔ **اللھم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم**۔ جسکی شروح کثیر ہونے کے ساتھ ساتھ بعض تو درس نظامی میں داخل ہیں (ملاحسن، قاضی، حمداللہ) ہاں اس انحطاط علمی کے زمانہ میں اس فن سے دوری ہوتی جارہی ہے اور بعض تو سند کے حصول کو کافی وافی سمجھ لیتے ہیں اور بعض اب بھی اپنے اکابر کے طرز وطریق کو اساطیر الاولین قرار نہیں دیتے بلکہ مشعل راہ سمجھتے ہیں اور انکی علمی اور عملی راہ کو صراط مستوی مانتے ہوئے اس پر چلنے کی بھرپور کوشش کرتے ہیں۔ وہ کس طرح منطق کو بے فائدہ اور ضیاع وقت سے تعبیر کرنے کی جرأت کیسے کرسکتے ہیں؟ **ولنعم ما قيل المنطق نعم العون على ادراك العلوم كلها وقدر فض هذا العلم وجحدمنفعته من لم يفهمه۔ وقال البعض من لم يعرف المنطق فلا ثقته له فى العلوم اصلاً وقال لا طريق الى تحصيل العلم الا بالمنطق۔**

قال الشيخ الكشميرى واما الفنون العقليته فانا اعلم بها من ابن سينا فانه لا علم له الا بمذهب ارسطو۔

اور بعض نے یوں ترغیب دی۔

ان رمت ادراك العلوم بسرعة	**فعليك بالنحوالقديم ومنطق**
هذالميزان العقول مرجح	**والنحو اصلاح اللسان بمنطق**
منطق وحکمت زبھر اصطلاح	گر بخوانی اند کے باشد مباح

اور جو **من تمنطق فقد تزندق** اور **يجوز الاستنجاء باوراق المنطق** جیسے مقولات پر سہارا کرلیتا ہے وہ اپنے اکابرؒ کی سینکڑوں کتابوں سے مستفید ہونے سے محروم رہتا ہے۔

اور احقر کی یہ تصنیف بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جو اصل میں اساتذہ کرام کی شفقت اور دعاؤں کا نتیجہ ہے اور تلامذہ کی شوق اور محنت کا مجموعہ ہے۔ باری تعالیٰ دارین کی فوز وفلاح کا ذریعہ بنائے۔

والسلام

احقر عطاء الرحمٰن غفرلہ المنان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿سبحانہ﴾

سوال: منطقیوں کا مقصود کاسب اور مکتسب سے بحث کرنا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تسمیہ اور تحمید نہ تو کاسب ہیں اور نہ مکتسب ہیں۔ تو مصنفؒ کا تسمیہ اور تحمید کا ذکر کرنا یہ اشتغال بمالا یعنی ہے اور اشتغال بمالا یعنی سے تو منع کیا گیا ہے جیسا کہ رسول ﷺ کا ارشاد ہے من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیہ

جواب: مصنفؒ نے کتاب کو تسمیہ اور تحمید سے شروع کر کیا اشتغال بمالا یعنی کا ارتکاب نہیں کیا بلکہ دو حدیثوں پر عمل کیا ہے جو کہ تسمیہ اور تحمید کے بارے میں وارد ہیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ حدیث پر عمل کرنا اشتغال بمایعنی ہے نہ کہ اشتغال بمالا یعنی بلکہ یہی مقصود ہے۔

سوال: تسمیہ اور تحمید کی حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں اسلئے کہ یہ متعارض ہیں ایک حدیث میں ہے کہ تسمیہ سے ابتداء کی جائے دوسری حدیث میں ہے کہ تحمید سے ابتداء کی جائے لہذا جب یہ دونوں متعارض ہوئیں تو دونوں ساقط ہوئیں لہذا دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہوا؟

جواب: ابتداء کی تین قسمیں ہیں

(۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتدائے عرفی (۳) ابتدائے اضافی۔

ابتدائے حقیقی: وہ ہے جو مقاصد اور غیر مقاصد دونوں سے مقدم ہو۔

ابتداء عرفی: وہ ہے جو مقاصد پر مقدم ہو عام ازیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم ہو یا نہ ہو۔

ابتداء اضافی: وہ ہے جو بحث سے مقدم ہو۔ اب تطبیق اور حمل کی کل نو (۹) صورتیں بنتی ہیں انمیں سے یہاں ہم دو مراد لیتے ہیں کہ حدیث تسمیہ ابتدائے حقیقی پر مجمول ہے اور حدیث تحمید ابتدائے عرفی پر یا اضافی پر محمول ہے (مزید تفصیل شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

سوال: حدیث تسمیہ پر عمل ممکن نہیں۔ کیونکہ تسمیہ بھی خود ذی شان ہے۔ تو اسکے لیے اور تسمیہ کی ضرورت ہوگی۔ ھلم جرا تسلسل لازم آیگا جو کہ باطل ہے۔

جواب اول: تسمیہ اس سے مستثنٰی ہے۔ جس پر دلیل لا یکلف اللہ نفسا الاوسعها ہے

جواب ثانی: حدیث تسمیہ میں ذی بال سے مراد ذی قصد ہے اور یہ بات ظاہر ہے تسمیہ غیر مقصودی ہوتی ہے۔

سوال: مصنف ؒ نے تحمید کے بجائے تسبیح سے ابتداء کی اور فرمایا سبحانہ اس سے قرآن سے قرآن مجید کی مخالفت اور حدیث کی مخالفت ہے اور سلف صالحین کی مخالفت لازمی آتی ہے؟

جواب: مصنف ؒ کا تسمیہ کے بعد تسبیح کا ذکر کرنا ہے اور لفظ سبحان سے شروع کرنا اس سے قطعاً قرآن کریم کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ قرآن مجید کی اگر بعض سورتوں کی ابتدا تحمید سے ہے تو بعض سورتوں کی ابتداء تسبیح سے بھی ہے جیسے سورۃ بنی اسرائیل سبحٰن الذی اسریٰ بعبده ليلاً من المسجد الحرام اور اسی طرح سورۃ حدید، سورۃ حشر اور سورۃ صف اور سورۃ جمعہ وغیرہ میں تسبیح سے ابتداء کی گئی ہے لہذا یہ قرآن کی مخالفت نہیں بلکہ عین مطابقت اور موافقت ہے کہ بعض کتابوں کو مصنف ؒ نے تحمید سے شروع کیا اور بعض کو تسبیح سے شروع کیا ہے اور اسی طرح حدیث کی بھی مخالفت نہیں کیونکہ حدیث تحمید سے مراد باری تعالیٰ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے وہ جس طرح تحمید سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ سبحانہ سے بھی حاصل ہوتی ہیں اور اسی طرح سلف صالحین کی مخالفت بھی لازم نہیں آتی کیونکہ جب حدیث تحمید سے مراد صفات کمالیہ کا اظہار ہے تو لفظ سبحانہ سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

سوال: مصنف ؒ نے اس اسلوب مشہور سے عدول کیوں کیا ہے؟ اس میں حکمت اور نکتہ کیا ہے؟

جواب اول: جدت اختیار اس لئے کی کہ جدت انسان کو طبعاً پسند ہے جیسے کہ قاعدہ ہے کہ کل جدید لذیذ۔

جواب ثانی: جب کوئی عظیم کام ہو تو اسکی نسبت اللہ تعالیٰ کیطرف کی جاتی ہے اور اسمیں عاجزی کا اظہار کیا جاتا ہے تا کہ خداوند قدوس کے علاوہ کسی اور کیطرف دھیان اور ذہن نہ چلا جائے کیونکہ کائنات میں کسی کا کوئی کمال ذاتی نہیں اللہ ہی کا عطا کردہ ہے تو مصنف نے بھی یہاں پر اپنی عاجزی کا اور باری تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار اور اقرار کرتے ہوئے فرمایا سبحانہ۔ جس طرح کہ

رسول اللہ ﷺ کا معراج والا معجزہ کس قدر عظیم ہے وہاں بھی باری تعالی نے لفظ سبحان لائے۔ سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام اس میں بھی معراج والے معجزے کے اندر بھی کمال اللہ ہی کا ہے جس نے اپنے بندے کو رات میں اتنی عظیم سیر کرائی۔

﴿سبحانہ میں چھ تحقیقات بیان کی جائیں گی﴾

(۱) تحقیق ضمیری (۲) تحقیق ترکیبی (۳) تحقیق صیغوی

(٤) تحقیق استعمالی (٥) تحقیق معنوی (٦) تحقیق فلسفی

(۱) **تحقیق ضمیری:** کہ وہ لفظ سبحانہ کی (ہٗ) ضمیر کا مرجع کیا چیز ہے اتنی بات تو متعین ہی ہے کہ (ہٗ) ضمیر کا مرجع ذات باری تعالیٰ ہے اور چونکہ ذات باری تعالی تمام کائنات کی ہر ہر چیز پر مقدم ہے اسی وجہ سے جو ضمیر اسکی طرف راجع ہے اسکو بھی تمام چیزوں پر مقدم کر دیا البتہ کونسا لفظ اسکا مرجع بنتا ہے جو ذات باری تعالیٰ پر دلالت کرتا ہے جسمیں پانچ احتمال ہیں۔ (۱) بسم اللہ میں لفظ الله مرجع ہو (۲) لفظ رحمٰن ہو (۳) لفظ رحیم ہو (۴) سبحانہ میں جو مسبّح ہے (۵) اللہ جو مضمر فی ضمیر کل مؤمن ہے۔ یاد رکھیں پہلے تین مرجع تو تب بن سکتے ہیں جب تسمیہ کتاب کا جزء ہو کیونکہ تسمیہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہی ہے کہ تسمیہ کتاب کا جزء ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یہ جزء نہیں اسی لئے آخری دو مرجع بنانا راجح اور اولیٰ ہے کیونکہ آخری دونوں احتمال میں مرجع کنایۃً بنتا ہے اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ الکنایۃ ابلغ من الصریح پھر آخری دو احتمال میں سے پہلا احتمال راجح ہے اس لئے کہ پہلا احتمال امر معنوی ہے اور دوسرا احتمال امر خیالی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ امر معنوی امر خیالی سے بہتر ہوا کرتا ہے کیونکہ امر معنوی خارج میں موجود ہوتا ہے جب کہ امر خیالی خارج میں موجود نہیں ہوتا۔

(۲) **تحقیق استعمالی:** لفظ سبحان کا استعمال دو طرح ہے۔ (۱) مستعمل بالاضافت جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے سبحن الله حین تمسون و حین تصبحون اور سبحن الذی اسری بعبدہ، سبحانك لا علم لنا اور شعر ہے

سبحان من یرانی سبحان من یسمع کلامی سبحان من یذکرنی ولا ینسانی

(۲) مقطوع عن الاضافت کقول الاعشیٰ یمدح عامر ابن طفیل ویهجو العلقمة

شعر: قد قلت لما جاء نی فخره سبحان من علقمة الفاخر

سوال: شعر میں جب لفظ سبحان مضاف نہیں تو تنوین کیوں گر گئی؟

جواب: لا ینون فی هذاالاستعمال لا جل العلمیه و شبه التانیث۔ اوالالف و النون الزائد تان اما وجه کون شبه التانیث فیه فلا نه یستوی فیه التذکیر والتانیث (فضل حق) ص ۵

لفظ سبحان کے دونوں استعمالوں کا حاصل یہ ہے کہ اضافت کی حالت میں یہ منصرف ہوتا ہے اور دوسری استعمال مقطوع عن الاضافت میں یہ غیر منصرف ہوتا ہے۔ جس میں سببیت سبب علیت الف نون ہے یا علیت اور شبہ تانیث ہے۔ الف نون زائد تان سبب ایک ہے دوسرا سبب علم کو تسبیح کیلئے فرض کیا گیا ہے جس طرح اسامہ۔

فائدہ: دونوں استعمالوں کے درمیان فرق: قاضی مبارک نے اشارۃً فرمایا کہ استعمال مصدر یا اسم مصدر ہو کر مضاف ہونا شائع ذائع ہے اور راجح ہے استعمال علم مصدر مقطوع عن الاضافت ہو کر مرجوح ہے اسلئے کہ قول اعشیٰ میں یہ ممکن ہے کہ سبحان علقمہ کیطرف مضاف ہو اور من زائدہ ہو جس کا معنی یہ ہوگا کہ پاک ہے علقمہ فخر کنندہ اور یہ بطور تہکم اور استہزاء کے لئے کہا گیا ہے یا پھر مضاف الیہ محذوف ہو تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحانه من علقمة الفاخر لہذا یہ احتمال مقطوع عن الاضافت والامر جوح ہوا۔

سوال: سبحان کو علقمہ کیطرف مضاف ماننے سے مضاف مضاف الیہ کے درمیان من کا فاصلہ لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں؟

جواب: حرف زائدہ کا فاصلہ جائز ہے یہاں پر من زائدہ ہے جیسے قرآن مجید میں ہے ایما الاجلین کہ ای کی اضافت ہے الاجلین کیطرف اور ما زائدہ ہے بلکہ غیر زائدہ کا فاصلہ بھی حدیث میں آیا ہے جیسے هل انتم تارکولی صاحبی۔

سوال ثانی: آپ نے کہا کہ یا تو سبحان مضاف ہے لفظ اللہ کی طرف اور لفظ اللہ مضاف الیہ

محذوف ہے حالانکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جب بھی مضاف الیہ محذوف ہوتو وہاں اشیاء اربعہ میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) مضاف کا مبنی بر ضم ہونا جیسے **قبل، بعد** (۲) مضاف الیہ کے عوض مضاف پر تنوین کا آنا جیسے **یومئذٍ حینئذٍ** (۳) مضاف کے شروع میں الف لام کا آنا جیسے **علم آدم الاسماء** یعنی **اسماء المسمیات** (۴) مضاف کا مکرر ہونا جیسے **یا تیم تیم عدی** اور یہاں پر ان امور اربعہ میں سے کوئی بھی نہیں تو مضاف الیہ کو کیسے محذوف مانا جا سکتا ہے؟

جواب: قاضی صاحب نے لفظ **فتامل** سے اشارہ کر دیا کہ ضرورت شعری کیوجہ سے یہاں پر امور اربعہ میں سے کوئی امر نہیں لایا گیا۔

(۳) تحقیق ترکیبی: **سبحانه** کی ترکیب میں دو باتیں اتفاقی ہیں۔ پہلی بات کہ سبحانہ مفعول مطلق ہونیکی بناپر منصوب ہے۔ جس کا منصوب ہونا متعین ہے خواہ **سبحانه** مضاف ہو یا مقطوع عن الاضافت ہو۔ دوسری اتفاقی بات یہ ہے کہ **سبحانه** کا عامل ناصب وجوبی طور پر محذوف ہے لیکن اختلاف ہے جہت حذف میں چنانچہ علامہ ابن حاجب کے نزدیک اسکے عامل ناصب کا حذف وجوبی سماعی ہے اور رضی کے نزدیک حذف قیاسی ہے جس طرح وہ یہ قاعدہ پیش کرتے ہیں **و الذی اری ان هذه المصادر و امثالها اذا بین بعد ها فاعلها او مفعولها بالا ضافت او بحرف الجرلم یقصد نه بیان النوع و جب حذف نواصبها قیاسا اذا یبین لم یجب ذالك** ۔ یعنی ہر وہ مفعول مطلق جس کی اضافت ہو رہی ہو فاعل کیطرف یا مفعول کیطرف یا اس مفعول مطلق کے فاعل یا مفعول کو بواسطہ حرف جر کے ذکر کیا گیا ہو تو ایسے مفعول مطلق کے عامل ناصب کو قیاسی طور پر حذف کرنا واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ مفعول مطلق نوعی نہ ہو ورنہ حذف کرنا واجب نہیں ہوگا (اسکی امثلہ احقر نے سعایۃ النحو شرح ھدایۃ النحو میں ذکر کر دی ہیں)۔ امزید تفصیل کے لیے تحریر کندیا کا حاشیہ دیکھیے

فائدہ: **سبحانه** یہ جملہ خبریہ بھی بن سکتا ہے اور جملہ انشائیہ بھی بن سکتا ہے البتہ اس کو جملہ خبریہ بنایا جائے تو پھر باری تعالی کی تقدیس کا اعتقاد رکھنا مقصود ہوگا اور اگر انشائیہ بنایا جائے تو پھر باری تعالی کیطرف پاکی کی نسبت کی انشاء مقصود ہوگی۔

(٤) **تحقیق صیغوی:** لفظ سبحان میں تین احتمال ہیں۔

(۱) مصدر (۲) اسم مصدر (۳) علم مصدر

مصدر کی تعریف: مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ اور معنٰی حدثی پر دلالت کرے۔

اسم مصدر کی تعریف: اسم مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ تو نہ ہو لیکن معنٰی حدثی پر دلالت کرے۔

علم مصدر کی تعریف: علم مصدر وہ اسم ہے جو نہ مشتق منہ ہو اور نہ معنٰی حدثی مصدری پر دلالت کرے۔

عربی تعریفات: المصدر: هو الحدث الذی یجری علی الفعل المشتق منه۔
اسم المصدر: هو الحدث الذي یجری علی الفعل الغیر المشتق منه۔
علم بالمصدر: هو الحدث الذی قدر فیه العلمیة لوجوده فی کلام العرب غیر منصرف ان لیوجد فیه سببان۔

سوال: آپ نے کہا لفظ سبحان کو مصدر بھی بنانا جائز ہے اور علم مصدر بھی بنانا جائز ہے حالانکہ یہ دونوں احتمال غلط ہیں؟ علم مصدر اس لئے نہیں بن سکتا کہ قاعدہ ہے کہ الاعلام لاتضاف کہ علم مضاف نہیں ہوتے اس لئے کہ وہ پہلے سے معرفہ ہوا کرتے ہیں جب کہ سبحان مضاف ہے لہذا علم مصدر نہیں بن سکتا۔ اور مصدر بنانا بھی درست نہیں اسلئے کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ لفظ سبحان مجرو کا مصدر ہے یا مزید کا، مزید کا مصدر نہ ہونا تو واضح ہے کیونکہ مزید کے تمام مصادر منضبط ہیں بعض نے پینتالیس بتائے ہیں اور بعض نے پچپن جیسے علم الصیغہ والے نے اور یہ ان اوزان میں سے نہیں اور مجرد کا مصدر بنانا اگر چہ درست ہے کیونکہ فُعلان کے وزن پر مصدر آتا ہے جیسے غفران لیکن اس صورت معنوی خرابی لازم آتی ہے جسکی تفصیل بعد میں آپ تحقیق معنوی میں پڑھ لینگے لہذا اسے مصدر بنانا بھی درست نہیں تو یہ دونوں احتمال علم مصدر بنانا اور مصدر بنانا باطل ہوئے؟

جواب: لفظ سبحان کو علم مصدر بنانا درست ہے باقی رہا آپ کا سوال کہ علم مضاف نہیں ہوتے اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم ذاتی (۲) علم وصفی

علم ذاتی : وہ ہے جو کسی شخص معین کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں کسی معنیٰ وصفی کالحاظ نہ کیا گیا ہو جیسے ابراھیم اسماعیل وغیرہ۔

علم وصفی : وہ ہے جو کسی معین شخص کیلئے وضع کیا گیا ہو لیکن اسمیں علم وصفی کالحاظ بھی رکھا گیا ہو جیسے کسی شخص کا نام اسد رکھا جائے تو اسمیں معنیٰ مصدری کالحاظ کیا گیا ہے یعنی شجاعت کا۔اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ بیان کردہ ضابطہ اعلام ذاتیہ کے بارے میں ہے کہ اعلام ذاتیہ مضاف نہیں ہوتے اور جب کہ لفظ **سبحان** علم وصفی ہے نہ کہ ذاتی۔لہذا علم مصدر والا احتمال بھی درست ہوا اور دوسرا احتمال کہ مصدر بنانا بھی درست ہے۔باقی رہا آپ کا سوال کہ معنوی خرابی لازم آتی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ معنوی خرابی تب لازم آتی ہے جب اس کے لئے عامل ناصب مجرد سے بنایا جائے۔حالانکہ ہم مزید سے بناتے ہیں البتہ اس پر سوال ہوگا کہ **توافق بحسب الباب** مفعول مطلق اور فعل میں ضروری ہے جو کہ یہاں موجود نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ **توافق بحسب الباب** یہ امام سیبویہ کا نظریہ ہے جب کہ ہم جمہور کی اتباع کرتے ہیں۔ انکے نزدیک **توافق بحسب الباب** ضروری نہیں اسکا دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اسکا عامل ناصب باب مجرد سے بناتے ہیں۔**سبح الله سبحانه** باقی رہا آپ کا سوال کہ معنیٰ غلط بنتا ہے معنیٰ ہے تیرا اللہ خوب تیرنا اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا حقیقی معنیٰ مراد نہیں بلکہ لازمی معنیٰ مراد ہے کہ تیرنے کو بعد لازم ہے اس لئے کہ تیرنے کے وقت ایک جگہ سے دوسری جگہ کیطرف انتقال ہوا کرتا ہے اب تقدیر عبارت یہ ہوگی **بعد الله سبحانه** ۔دور ہوا اللہ تعالیٰ دور ہونا اور یہ معنیٰ بالکل درست ہے کہ باری تعالیٰ تمام عیوب اور نقائص سے دور اور بعید ہیں۔

فائدہ : تیسرا احتمال جو اسم مصدر کا ہے اس پر کسی قسم کا اشکال وارد نہیں ہوتا اسی وجہ سے یہی اسم مصدر والا احتمال راجح ہے باقی دونوں احتمال مرجوع ہیں۔

دلائل: دلیل قائلین با لمصدر: قال البیضاوی فی تفسیر قوله سبحانك لا علم لنا سبحان مصدر کغفران الخ

قال نیشابوری فی تفسیر هذه الآیت معنی سبحانك نسبّح تسیحا۔ ای ننزه تنزیهاً و هو مصدر

قال فی الصحاح و الصراح سبحان الله معنا ہ تنزیہ اللة نصب علی المصدر
قال فی شرح اللباب ھو فی الاصل مصدر سبح سجاناً کغفراناً=

دلیل القائلین باسم المصدر: نقل عن سیبویہ ان المصدر حقیقةً ھو التسبیح و اما سبحان ھو اسم یقوم مقام المصدر

قال الاما م الرازی سبحان اسم للتسبیح یقال سبحت الله تسبیحا و سبحاناً فا التسبیح ھو المصدر و سبحان اسم للتسبیح لقولھم کفرت الیمین تکفیراً و کفراناً و قال ایضا فی تفسیر قولہ تعالیٰ فسبحان الله حین تمسون و حین تصبحون لفظ سبحان فعلان اسم و للمصدر الذی ھو التسبیح

دلیل القائلین بعلم المصدر: ا فاد جار الله فی تفسیر قولہ تعالی سبحان الذی اسریٰ۔ سبحان علم للتسبیح کعثمان للرجل وہ انتصابہ بفعل مضمر متروک اظھارہ اسبح سبحان الله بمعنی تسبیحا

قال فی المدارک سبحان تزیحہ عن السوء فھو علم للتسبیح کعثمان لرجل تقدیرہ نسبح الله سجانہ

قال فی الکشاف انہ علم للتسبیح کعثمان للرجل۔

(۵) **تحقیق معنوی:** سبحانہ اسکو مصدر تسلیم کیا جائے تو مصدری احتمالات یہاں پر پانچ ہیں۔

احتمال اول: سبحانہ مصدر متعدی ہو مضاف ہو مفعول کیطرف بمعنی تنزیہ ای سبحتہ سبحاناً بمعنی نزھتہ تنزیھا اسمیں سبحت فعل مجرو ہے باب منع یمنع سے تو اس پہلے احتمال میں فعل اور مصدر دونوں متعدی ہونگے۔

دوسرا احتمال: یہ مصدر لازمی مضاف ہو فاعل کیطرف بمعنی براءت یعنی سبح الله سبحاناً ای برأالله برأة عن العیوب والنقائص اس صورت میں فعل اور مصدر دونوں لازمی ہونگے۔

تیسرا احتمال: مصدر لازمی ہو بمعنی براءت اور فعل متعدی ہو جیسے انبت الله نباتاً میں فعل متعدی ہے اور مصدر لازمی ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی اسبحہ سبحاناً ای ابرء ہ براء ة ۔

چوتھا احتمال: چوتھا احتمال مصدر اور فعل دونوں لازمی ہوں بمعنی سبحان الله گفتن اور اسمیں مصدر مضاف ہے مفعول کی طرف لتضمینہ معنی التنزیہ یعنی سبحت سبحانا منزھالہ

کہ سبحان اللہ کہا میں نے سبحان اللہ کہنا درانحالیکہ میں اسکی تنزیہ کرنے والا ہوں۔

پانچواں احتمال: مصدر لازمی مضاف ہو فاعل کی طرف اور فعل بھی لازمی جس کا حقیقی اور مطابقی معنیٰ تیرنا اور لازمی معنیٰ دور ہونا یہاں پر معنیٰ لازمی مراد ہے نہ مطابقی یعنی سبح اللہ سبحانا ای بعد اللہ بعدا عن العیوب و النقائص

سوال: سبحانک کو ان تمام تقاریر میں آپ سبحانا لکھا ہے حالانکہ سبحانہ لکھنا چاہیے جس طرح قاضی نے اسکی تقدیر اسی طرح فرمائی ہے سبحت سبحانہ

جواب: ان تمام تقادیر میں سبحان کے فعل کی نسبت کی گئی ہے باری تعالی کی طرف یوں کہا گیا ہے سبحتہ جب ایک مرتبہ نسبت ہوگئی ہے تو پھر مصدر کی اضافت باری تعالی کیطرف کرنا لغو اور مستدرک ہوگا۔ لہذا سبحانا کہنا درست ہوا باقی رہا قاضی صاحب نے فالمعنی سے حاصل معنیٰ بیان فرمایا ہے نہ کہ تقدیر عبارت جس طرح کہ میر جمال نے فرمایا ہے ھذا حاصل المعنی لا تقدیر العبارۃ فلا یرد ان القیاس ان یقال سبحت اللہ سبحانا بدون اضافت المصدر لان ذکر الفعل مع اضافتہ مستدرک۔

سوال: سبحانہ کو مصدر ماننے کی صورت میں عامل ناصب فعل مجرد سے مقدر مانا جائے گا یا مزید سے اگر مزید سے مانا جائے تو پھر توافق بحسب الباب نہیں رہتا حالانکہ توافق بحسب الباب ہونا ضروری ہے اور اگر مجرد سے بناتے ہیں تو پھر معنیٰ درست نہیں رہتا اسلئے کہ مجرد کا معنیٰ ہے تیرنا اور تیرنے کو جسمیت لازم ہے اور باری تعالی جسمیت سے مبرّیٰ اور منزہ ہیں؟

جواب: ہم اسکا عامل دونوں میں سے ہر ایک کو بنا سکتے ہیں مجرد سے بھی بنا سکتے ہیں اور مزید سے بھی بنا سکتے ہیں اگر مزید سے بنائیں تو آپ کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ عامل اور مفعول مطلق کے درمیان توافق بحسب الباب ہونا ضروری ہے امام سیبویہ کے نزدیک جبکہ ہم جمہور کا مذہب اختیار کرتے ہیں جن کے ہاں توافق بحسب الباب کی کوئی شرط نہیں اور مجرد سے بھی بنا سکتے ہیں۔ مجرد ہونیکی صورت میں صرف تیرنے والا معنیٰ نہیں جیسے ہم احتمالات میں انکے معانی بتا چکے ہیں اور تیرنے والے معنیٰ کی صورت میں ہم لازمی معنیٰ مراد لینگے بمعنی دور ہونا اور باری تعالی تمام

عیوب اور نقائص سے دور ہیں۔

سوال: سبحانہ کیلئے مزید سے باب تفعیل سبحت کو مقدر مانا ہے حالانکہ باب تفعیل کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے ایجاد فعل جس کا معنیٰ ہے ایک فعل پہلے موجود نہ ہو اسکو بعد میں پیدا کیا جائے اور ضابطہ ہے کہ جب باب تفعیل ایجاد فعل کیلئے ہو تو اس کا مطاوع ہونا ضروری ہے

مطاوع: مطاوع اس فعل کو کہا جاتا ہے جو یہ بتائے کہ مفعول نے فاعل کے اثر کو قبول کر لیا اور یہ بھی یاد رکھیں کہ باب تفعیل کا مطاوع اکثر طور پر باب تفعل اور باب انفعال سے آتا ہے۔ جس کیلئے ضابطہ یاد رکھیں

ضابطہ مطاوعت: کہ باب تفعیل دو حال سے خالی نہیں افعال حسیہ سے ہوگا یا افعال معنویہ سے اگر افعال حسیہ سے ہو تو اس کا مطاوع باب انفعال سے آیا کرتا ہے۔ جیسے کسرتہ فانکسر اگر باب تفعیل افعال معنویہ سے ہو تو اس کا مطاوع باب تفاعل سے آتا ہے جیسے کفرتہ فتکفر، نزھتہ فتنزہ اور یہاں چونکہ باب تفعیل سبحت افعال معنویہ سے ہے تو اسکا مطاوع باب تفعل سے آئے گا جس طرح سبحت فتسبح کہ میں نے اسکو پاک کیا اور وہ پاک ہو گیا اور یہ معنیٰ باطل ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ معاذ اللہ باری تعالیٰ پہلے پاک نہیں تھے اب پاک ہو گئے۔ حالانکہ یہ مقام مقام تحمید کا تھا جبکہ اس سے تنقیص لازم آتی ہے؟

جواب: اتنی بات آپکی تسلیم ہے کہ باب تفعیل کا ایک خاصہ ایجاد فعل ہے لیکن یہ قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ باب تفعیل ایجاد فعل میں منحصر ہے بلکہ اس کے اور بھی بہت سارے خواص ہیں ان خواص میں سے ایک خاصہ انتساب فعل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ باب تفعیل یہ بتاتا ہے کہ یہ فعل مفعول کے اندر پہلے سے موجود ہے البتہ میری وجہ سے اور فعل کی نسبت مفعول کیطرف کر دی ہے جیسے کفرتہ۔ اسکا مطلب یہ نہیں کہ پہلے اس میں کفر موجود نہیں تھا۔ میرے کہنے سے اس میں کفر آ گیا۔ بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ اس میں کفر پہلے سے تھا اب صرف لفظوں میں اسکی طرف کفر کی نسبت کر دی گئی ہے۔ بالکل ایسے ہی تسبیح اور تقدیس باری تعالیٰ میں ذاتی طور

پر پہلے سے موجود تھی اب صرف لفظوں میں باری تعالی کیطرف نسبت کردی ہے۔

فائدہ: یہ انتساب یعنی کسی کی طرف کوئی چیز منسوب کرنا یہ ذات باری تعالی میں جائز ہے اور اس انتساب کی چند صورتیں ہیں۔

پہلی صورت : انتساب بالاعتقاد یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ باری تعالی واحد لاشریک ہے اور تمام عیوب سے مبرّیٰ اور منزہ ہے۔

دوسری صورت : انتساب بالقول یعنی زبان سے اقرار کرنا کہ باری تعالی واحد لاشریک ہے اور تمام عیوب ونقائص سے پاک ہے۔

تیسری صورت : انتساب بالا شارۃ یعنی اللہ کے سامنے قیام رکوع سجدہ قعدہ وغیرہ کرنا یہ بھی تسبیح ہے۔

چوتھی صورت : انتساب بدلالت الحال یعنی مسبِّح کا حال دلالت کرے کہ میرا مسبَّح تمام عیوب سے پاک ہے یاد رکھیں تسبیح بالاعتقاد والقول والاشارۃ یہ تینوں صورتیں ذوی العقول کے ساتھ خاص ہیں اور یہ تسبیح اختیاری ہے اور چوتھی صورت تسبیح بدلالت الحال یہ تمام عالم کو شامل ہے انسانوں کو اور حیوانوں کو اور جنوں کو اور ملک کو اور تمام جمادات اور نباتات سب کا حال دلالت کرتا ہے کہ باری تعالی تمام عیوبات سے پاک ہے کما فی قولہ تعالی یسبح للّٰہ ما فی السموات والارض و قال اللہ تعالی و ان من شئ الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم، دوسرا احتمال کہ سبحانہ اسم مصدر ہے اور تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحتہ سبحانا بمعنی تسبیحا ای نزھتہ تنزیھا۔ پاکیزگی بیان کی میں نے اسکی پاکیزگی بیان کرنا اس وقت سبحان متعدی ہوگا اور مضاف ہوگا مفعول کی طرف اور مجرد کا باب بھی مزید کے معنیٰ میں ہوگا و رہی احتمال راجح ہے کیونکہ نہ تو اس میں اشکالات وارد ہوتے ہیں اور نہ اسمیں تاویلات کا دروازہ کھولنا پڑتا ہے اسی لئے ملا حسن نے اسم مصدر کو ترجیح دیتے ہوئے کہا الظاھر انہ اسم بمعنی التسبیح۔

(٥) **تحقیق فلسفی:** سوال وجواب کی صورت میں

سوال: سبحان مصدر ہے اور تمام مصادر امور انتزاعیہ ہوتے ہیں اور امور انتزاعیہ امور اعتباریہ ہوا کرتے ہیں تو لازم آیا باری تعالی کی حمد کرنا امر اعتباری کے ساتھ جو کہ مقام حمد کے بالکل خلاف ہے؟

جواب: سبحان اگر چہ امر اعتباری ہے مگر اسکی مشابہت موجودات خارجیہ کے ساتھ اور اس مشابہت کی وجہ سے یہ بمنزل امر واقعی کے ہوگیا ہے لہذا یہ حمد باری تعالی اور تقدیس باری تعالی امر واقعی کے ساتھ ہوئی نہ کہ امر اعتباری کے ساتھ۔ باقی رہی یہ بات کہ اسکو موجودات خارجیہ کے ساتھ کیسے تشبیہ ہے اسکا جواب یہ ہے کہ موجودات خارجیہ کر کب ہوا کرتے ہیں علل اربعہ سے جس کی وجہ حصر یہ ہے کہ علت دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی

(١) علت فاعلیه (٢) علت ماریه (٣) علت صوریه (٤) علت غائیه

وجہ حصر: کہ علت دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی اگر علت معلول میں داخل ہو تو پھر معلول دو حال سے خالینہیں کہ معلول موجود بالقوہ ہوگا یا موجود بالفعل ہوگا۔ اگر علت معلول میں داخل ہو تو پھر معلول دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول موجود بالقوہ یا موجود بالفعل ہوگا اگر علت معلول میں داخل ہو اور معلول موجود بالقوہ ہو تو اسکو علت مادی کہتے ہیں اور اگر معلول موجود بالفعل ہو تو اسکو علت صوری کہتے ہیں اور اگر علت معلول میں داخل نہ ہو بلکہ خارج ہو تو پھر دو حال سے خارج نہیں کہ منه المعلول ہوگا یا لا جله المعلول ہوگا اگر منه المعلول ہو تو یہ علت فاعلی ہے اور اگر لا جله المعلول ہو تو یہ علت غائی ہے۔ جس طرح چوکی یہ چاروں علتوں سے مرکب ہے کہ کاری گر اور ترکھان علت فاعلی ہے اور لکڑی یہ علت مادیہ ہے اور بننے کے بعد یہ جو چوکی کی صورت ہے یہ علت صوریہ ہے اور چوکی پر کتاب کا رکھنا علت غائیہ ہے تو چوکی معلول ہوگئی اور یہ چاروں علتیں ہوئیں۔ اسی طرح جس طرح یہ علل اربعہ موجودات خارجیہ میں متحقق ہوتی ہیں اسی طرح سبحان میں بھی یہ علل اربعہ محقق ہیں جس میں مسبحین علت فاعلیہ ہے اور قول اور فعل اور اعتقاد اور دلالت حال یہ علت مادیہ ہیں اور تسبیح وتنزیہ کو جو

هیئت اور صورت عارض ہوئی ہے خواہ وہ تسبیح سجدہ کی حالت میں ہو یا قیام کی حالت میں ہو یہ بمنزل علت صوریہ کے ہے اور تسبیح وتنزیہ کی شعاعوں کا جو عکس مسبحین اور منزہین پر پڑتا ہے یعنی انہیں جو جزاء ملتی ہے گناہ معاف کئے جاتے ہیں یہ علت غائیہ ہے لہذا ان علل اربعہ کے متحقق ہونے کی وجہ سے انکی مشابہت ہوگئی موجودات خارجیہ کے ساتھ تو یہ امر واقع ہوا۔ لہذا باری تعالٰی کی حمد امر واقعی سے ہوئی نہ کہ امر اعتباری سے۔

﴿ما اعظم شانه﴾

اسکے بارے میں تحقیقات ثلاثہ ہونگی۔

(۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق صیغوی (۳) تحقیق معنوی

تحقیق صیغوی اور معنوی اکٹھی بیان ہونگی۔

تحقیق ترکیبی: اسمیں دو قول ہیں۔

قول اول: قاضی مبارک کے نزدیک یہ جملہ مستانفہ ہے

جملہ مستانفہ: نحویوں کی اصطلاح میں ایسے جملے کو کہا جاتا ہے جس سے مستقل کلام شروع ہو رہی ہو اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں جملہ مستانفہ ایسے جملے کو کہا جاتا ہے جو سوال مقدر کا جواب ہو اور اس جملہ مستانفہ کی دو طرح استعمال ہوتی ہیں۔

(۱) مصدر بالواو ہو (۲) غیر مصدر بالواو ہو اور جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو کی امثلہ قرآن مجید میں موجود ہیں جیسے کہ ملائکہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس آئے تو انہوں نے آکر کہا سلام علیك کیا سوال پیدا ہو لما قال ابراهیم اسکا اللہ تعالٰی نے جواب دیا قال سلام اور اسی طرح ان النفس لامارة بالسوء یہ بھی جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب یہ کہا گیا ما ابرء نفسی تو سوال پیدا ہوتا ہے لم لا تبری نفسی۔ جواب دیا ان النفس لا مارة بالسوء

تو یہ جملہ بھی مستانفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب جیسے کہ مصنف نے فمایا سبحانہ تو

سوال پیدا ہوتا تھا ما سبب تنزیھه تو جواب دیا ما اعظم شانه کہ اسکی عظمت شان سبب تنزیہ ہے
یا یہ سوال ہوتا تھا۔ هل تعلم شان من تسبحه تو جواب دیا ما اعظم ما شانه۔

قول ثانی: ملا حسن کا ہے انکے نزدیک یہ جملہ حالیہ ہے جو کہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے۔

سوال: ذوالحال بمنزل مبتداء کے ہوتا ہے اور حال بمنزل خبر کے ہوتا ہے اور جس طرح مبتداء کی خبر جملہ انشائیہ واقع نہیں ہو سکتی اسی طرح ذوالحال کا حال بھی جملہ انشائیہ واقع نہیں ہو سکتا تو آپ ما اعظم شانه جو کہ فعل تعجب ہے اور انشاء کے قبیل سے ہے اسکو کیسے حال بنا سکتے ہو؟

جواب: جملہ انشائیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مؤول با لخبریت (۲) غیر مؤول با لخبریت۔
غیر مؤول با لخبریت کا تو حال بنانا درست نہیں ہے البتہ مؤول با لخبریت کا حال بننا درست ہے یہاں پر بھی جملہ انشائیہ ما اعظم شانه مؤول با لخبریت ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحانه مقولا فی حقه ما اعظم شانه

(۲) **تحقیق صیغوی**: جس کے ضمن میں تحقیق معنوی بیان ہو جائیگی۔ اس صیغے میں بھی دو قول ہیں ایک ملا حسن کا ہے اور دوسرا قاضی مبارک کا۔

پہلا قول: ملا حسن کے نزدیک یہ فعل تعجب کا صیغہ ہے اس لئے کہ ما افعل کے وزن پر ہے اور یہ وزن فعل تعجب کا ہوا کرتا ہے۔

سوال: ما اعظم کو فعل تعجب کا صیغہ بنانے سے عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا اس کا فعل تعجب ہونا باطل ہوا باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے یعنی عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر ہونا کیسے لازم آتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ ما اعظم شانه، ما جو فعل تعجب پر داخل ہوتا ہے اسکے بارے میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب امام سیبویہ کا ہے دوسرا امام اخفش کا اور تیسرا افراء کا۔

پہلا مذہب: امام سیبویہ کے نزدیک ما موصوله بمعنی شئ عظیم کے ہوتی ہے تو یہ شئ

عظیم موصوف صفت ملکر مبتداء اعظم شانه یہ جملہ خبر ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی شئ عظیم اعظم شانه کہ بڑی چیز نے اللہ کی شان کو بلند کیا۔

دوسرا مذہب : امام اخفش کا مذہب یہ ہے کہ ما موصولہ ہے بمعنی الذی کے اور اعظم شانہ یہ جملہ صلہ ہے۔ موصول صلہ ملکر مبتدا جس کی خبر محذوف ہے شیئی عظیم تقدیری عبارت یہ ہوگی الذی اعظم شانه شیئی عظیم وہ چیز یہ جس نے بلند کیا شان باری تعالی کو وہ بڑی چیز ہے۔

تیسرا مذہب : امام فراء کا ہے کہ یہ ما استفهامیه بمعنی ای شیئی کے ہوکر مبتداء اور اعظم شانه اسکی خبر ہے تقدیر عبات یہ ہوگی ای شیئی اعظم شانه کس نے چیز نے بلند کیا شان باری تعالی کو صورت میں خبر اور جواب محذوف ہے شیئی عظیم ہے یعنی بڑی چیز نے۔

ان تینوں ترکیبوں کے مطابق عظمت شان باری تعالی کا مستفاد من الغیر ہونا لازم آتا ہے۔ جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ مستفاد من الغیر ہونا مستلزم ہے استکمال من الغیر کو اور استکمال من الغیر مستلزم ہے احتیاج الی الغیر کو اور احتیاج الی الغیر لازم ہے امکان اور حدوث کو اور امکان اور حدوث یہ قدم باری تعالی کے منافی ہے لہذا لما اعظم شانه کو فعل تعجب کا صیغہ بنانا باطل ہوا ملا حسن کی طرف سے بعض شارحین نے جواب دیا ملا مبین وغیرہ نے کہ فعل تعجب یہ دو قسمیں ہیں۔ تعجب انکاری اور تعجب عجزی اور تحیری۔ یہاں پر تعجب تحیری مراد ہے کیونکہ جب مصنف عظمت شان باری تعالی کے ادراک سے قاصر ہوئے تو حیران ہوکر کہا ما اعظم شانہ۔

سوال : قاضی مبارک صاحب اعتراض کرتے ہیں کہ فعل تعجب کا حقیقی معنٰی تعجب انکاری ہے اور تعجب عجزی اور تحیری یہ معنٰی مجازی ہے ارر قاعدہ یہ ہے کہ جہاں معنٰی مجازہ ہو وہاں حقیقی معنٰی کا بھی احتمال ہوتا ہے لہذا مجازی معنٰی کی صورت میں اگر چہ حقیقتا عظمت شان باری تعالی کا مستفاد من الغیر ہونا لازم نہیں آتا لیکن توھم استفادہ من الغیر موجود ہے حالانکہ جس طرح عظمت شان باری تعالی حقیقتا مستفاد من الغیر ہونے سے مبرئ منزہ ہیں اسی طرح توھم استفادہ من الغیر سے بھی مبرئ اور منزہ ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ جس طرح فعل تعجب کا حقیقی معنٰی مراد لینا غلط ہے

اسی طرح معنیٰ مجازی مراد لینا بھی صحیح نہیں۔

دوسرا قول : قاضی مبارک کا کہ ما استفهامیه ہے اور اعظم پر ہمزہ صیرورت کا ہے تعدیہ کا نہیں اور یہ فعل لازمی ہے متعدی نہیں کہ اعظم بمعنی عظم ہے اور شانه فاعل ہونیکی بناء پر مرفوع ہے نہ کہ مفعول بہ ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی ما اعظم شانه کیا عظیم ہے اسکی شان لیکن اس قول پر بھی ایک سوال وارد ہوتا ہے۔

سوال : آپ نے ما استفهامیه بنایا ہے اور استفہام تشکیک کیلئے آتا ہے تو مصنف عظمت شان باری تعالی میں شک کر رہے ہیں حالانکہ عظمت شان باری تعالی میں شک کرنا حرام اور نا جائز ہے؟

جواب: استفہام کی دو قسمیں ہیں (۱) استفہام انکاری (۲) استہام عجزی تحیری۔

یہاں پر استفہام عجزی اور تحیری مراد ہے کہ مصنف منتھم عظمت شان باری تعالی کے بارے میں استفہام کر کے عجز کا اظہار کرنا چاہتے ہیں۔ نہ کہ انکار کرنا چاہتے ہیں۔ اس پر سوال ہوگا کہ اے قاضی صاحب جب ہم نے فعل تعجب کی دو قسمیں بنائیں تعجب انکاری اور تعجب عجزی تحیری تو آپ نے اس پر سوال کیا کہ معنیٰ مجازی لینے کی صورت میں بھی توهم استفادہ من الغیر لازم آتا ہے جس سے باری تعالی مبرئ اور منزہ ہیں۔ تو آپ نے بھی استفہام کی دو قسمیں بنائیں۔ استفہام انکاری اور استفہام عجزی اور تحیری اور آپ نے بھی یہاں پر استفہام کو استفہام عجزی اور تحیری پر محمول کیا ہے اس پر بھی بعینہ وہی سوال وارد ہوتا ہے کہ ٹھیک ہے عظمت شان باری تعالی میں حقیقتا تو تشکیک واقع نہیں لیکن توہم تشکیک تو ضرور ہوگا حالانکہ جس طرح عظمت شان باری تعالی حقیقتا تشکیک سے مبرئ ہے اسیطرح توہم تشکیک سے بھی مبرئ اور منزہ ہیں لہذا استفہام عجزی مراد لینا بھی صحیح نہ ہوا؟

جواب: فعل تعجب کا معنیٰ مجازی میں یعنی تعجب عجزی اور تحیری میں استعمال انتہائی قلیل تھا۔ اسی لئے اس پر محمول کرنا درست نہیں بخلاف استفہام کے کہ اسکا استعمال استفہام عجزی کیلئے کثیر اور اکثر ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے القارعه ما القارعه۔ اسی طرح الحاقه ما الحاقه۔ لہذا

استفہام عجزی مراد لینا صحیح ہے لیکن فعل تعجب کا صیغہ بنا کر تعجب عجزی اور تحیری مراد لینا صحیح نہیں۔

فائدہ: بعض علماء نے دونوں قولوں کے درمیان تطبیق دی ہے کہ لفظوں کے اعتبار سے پہلا قول بہتر ہے کیونکہ سبحانہ اور شانہ دونوں منصوب ہوں گے تو سجع بندی کی رعایت ہو جائے گی اور معنٰی کے لحاظ سے دوسرا قول بہتر ہے اس لئے کہ معنوی لحاظ سے کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔

قال ابوبکرؓ۔ العجز عن درك الذات ادراك۔ والبحث عن سر الذات اشراك

﴿شانہ﴾

اسکی تحقیق معنوی صاحب قاموس نے لفظ شان کے دو معنٰی نقل کئے ہیں۔ (۱) حال (۲) امر جس سے پہلے ایک تمہید جان لیں کہ باری تعالی کی صفات دو قسم پر ہیں۔(۱) صفات سلبیہ (۲) صفات وجودیہ۔

صفات سلبیہ: وہ صفات ہیں جن کی باری تعالی سے سلب اور نفی کی جائے جیسے کہا جاتا ہے الله لیس بجوهر ولا بعرض و لا بممکن یہ صفات سلبیہ ہیں۔

صفات وجودیہ: وہ صفات ہیں جن کا ذات باری تعالی کیلئے اثبات کیا جائے پھر صفات وجودیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) صفات حقیقیہ (۲) صفات غیر حقیقیہ۔ صفات حقیقیہ کا دوسرا نام صفات ذاتیہ اور صفات جمالیہ اور صفات جلالیہ اور صفات غیر حقیقیہ کو صفات اضافیہ افعالیہ بھی کہا جاتا ہے۔

صفات ذاتیہ: صفات ذاتیہ وہ صفات ہیں جو ازل سے لیکر ابد تک ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہیں بعنوان دیگر جن کی ضد باری تعالی میں نقص اور عیب ہو اور وہ صفات ذاتیہ آٹھ ہیں۔
(۱) حیات (۲) وجود (۳) قدرت (٤) سمع (٥) بصر (٦) علم (۷) مشیت (۸) ارادہ
اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ صفات باری تعالی کیلئے ازل سے ابد تک ثابت ہیں اور جن کی ضد باری تعالی میں نقص ہے۔ مثلاً علم کی ضد جہل ہے یہ باری تعالی میں عیب اور نقص ہے۔

صفات افعالیہ: جن کی ضد باری تعالی میں کمال ہو جیسے احیاء، زندہ کرنا، رزق دینا انکی ضد

مارنا اور رزق تنگ کرنا یہ باری تعالی کیلئے کمال ہے یاد رکھیں حقیقتاً صفات باری تعالی کیلئے وہ صفات وجودیہ ہیں اور صفات سلبیہ کو باری تعالی کیلئے صفات کہنا یہ حقیقتاً نہیں مجازاً ہے۔اس تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ شـــان سے اگر پہلا معنیٰ حال والا مراد ہو تو اس سے مراد صفات ذاتیہ ہوں گی اور اگر دوسرا معنیٰ امر والا مراد ہو تو اسوقت صفات افعالیہ مراد ہو گی اور یہاں پر یہ دونوں معانی مراد لینا بالکل صحیح ہے۔

سوال: مفسرین نے کل یوم هو فی شان کے اندر لفظ شان کی تفسیر کی ہے صفات افعالیہ کے ساتھ اور فرمایا یغفر ذنبا و یفرج کربا۔ یو لج اللیل فی النهار یو لج النهار فی اللیل -یخرج الحی من المیت یخرج المیت من الحی جب کہ آپ لفظ شان سے صفات ذاتیہ اور افعالیہ دونوں مراد لے رہے ہیں جس سے مفسرین کی مخالفت لازم آتی ہے کیونکہ ان کے ہاں لفظ شان خاص ہے اور آپکے نزدیک لفظ شان عام ہے؟

جواب: اتنی بات درست ہے کہ مفسرین لفظ شـــان کی تفسیر صفات افعالیہ سے کی ہے لیکن مطلق لفظ شان کی تفسیر نہیں بلکہ آیت کریمہ کل یوم هو فی شان میں جو لفظ شان ہے اسکی تفسیر کی ہے اور یقیناً اس لفظ شـــان سے مراد صفات افعالیہ ہی ہیں اس لئے کہ وہاں پر لفظ یوم کا قرینہ موجود ہے اور لفظ یوم تغیر تجدد اور تبدل احوال پر دلالت کیا کرتا ہے۔اور یہ تجدد اور تغیر صفات افعالیہ میں ہوا کرتے ہیں نہ کہ صفات ذاتیہ میں۔

سوال: مصنفؒ نے سبحانه ما اعظم شانه کے درمیان واو عاطفہ کیوں نہیں لائے؟

جواب: قاعدہ یہ ہے کہ جب کہ حرف عطف وہاں لایا جاتا ہے جہاں من وجـه اتصال ہو اور من وجه انفصال ہو اور جہاں پر فقط انفصال ہو یا اتصال ہی اتصال ہو وہاں حرف عطف کا ذکر جائز نہیں ہوتا۔اور اس جملے میں پہلے قول کے اعتبار سے انفصال ہی انفصال تھا اور دوسرے قول کے اعتبار سے اتصال ہی اتصال اس لئے مصنف حرف عطف واو نہیں لائے اور نہ ہی لانا جائز تھا۔

﴿لا یحد﴾

اس جملہ کے بارے میں دو تحقیقیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔

تحقیق ترکیبی : اس جملہ کی ترکیب میں تین قول ہیں۔ پہلا قول قاضی مبارک کا دوسرا بعض مناطقہ کا تیسرا ملاحسن کا۔

پہلا قول : قاضی مبارک کے نزدیک یہ جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب مصنف نے فرمایا ما اعظم شانه تو سوال ہوا لم تتعجب و تتحير فى عظمت شانه تعالىٰ۔ تو جواب دیا لا يحد۔ یا یہ سوال ہوا كيف تسبيحه و تقديسه كيف عظمت شانه تعالى۔ تو جواب دیا لا يحد۔

دوسرا قول : بعض مناطقہ کا کہ یہ لفظ شان سے صفت واقع ہے اس پر اعتراض ہوگا۔

سوال : کہ موصوف صفت کے درمیان باعتبار تعریف وتنکیر کے مطابقت کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر مطابقت موجود نہیں اس لئے کہ لا يحد جملہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے جب کہ اس کا موصوف لفظ شان اضافت الى الضمير کیوجہ سے معرفہ ہے۔ لہذا موصوف معرفہ ہوا اور صفت نکرہ ہوئی۔

جواب : لفظ شان ان الفاظ میں سے ہے جو متوغله فى الابهام ہیں جنکے بارے ضابطہ یہ ہے کہ یہ اسماء معرفہ کی طرف مضاف ہونے کے باوجود نکرہ ہی رہتے ہیں لہذا موصوف شانه بھی نکرہ اور صفت بھی نکرہ لہذا موصوف صفت کے درمیان مطابقت پائی گئی۔

تیسرا قول : ملاحسن کا ہے فرماتے ہیں کہ یہ جملہ حالیہ ہے۔ جملہ حالیہ بنایا جائے تو ذوالحال میں دو احتمال ہیں۔ (۱) لفظ شان سے حال ہو یا ضمیر شان سے۔ بھر تقدیر اس لا یحد صیغہ میں بھی دو احتمال ہیں۔ (۱) معلوم کا صیغہ ہو۔ (۲) مجہول کا صیغہ ہو۔ بھر تقدیر حد کے معنی میں تین احتمال ہیں (۱) حد لغوی ہو (۲) حد حکمی ہو (۳) حد منطقی۔

(۱) **حد لغوی۔** بمعنی انتهاء الشئی۔ جسکو نہایت عددی کہتے ہیں۔ نہایت عددی: کہتے

ہیں عدد کی انتہاء کو جس کی نفی سے مقصود اثبات کثرت ہوا کرتا ہے۔

(۲) **حد حکمی** بمعنی طرف الشیئی ۔ یہ عبارت ہے اطراف ثلاثہ سے۔ جس کو نہایت مقداری کہتے ہیں۔ نہایت مقداری: کہتے ہیں مقدار کی انتہاء کو جس کی نفی سے مقصود اثبات بساطت ہوتا ہے

حد منطقی ۔ اس تعریف کو کہتے ہیں جو اجزائے حقیقیہ سے مرکب ہو یعنی جس میں معرَّف کی جنس اور فصل کو ذکر کیا گیا ہو لہذا حد منطقی اس شیئ کی ہوگی جس کیلئے جنس اور فصل ہو۔ جس شیئ کیلئے جنس اور فصل نہیں اس شیئ کیلئے حد منطقی نہیں۔

بہر حال کل عقلی احتمال بارہ ہیں جن کی تین قسمیں ہیں (۱) نفی صحیح ہے اور مفید للمدح بھی ہیں (۲) اور بعض صحیح ہیں لیکن مفید للتمدح نہیں (۳) اور بعض غیر صحیح ہیں

پہلا احتمال: کہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور صیغہ معلوم کا ہو اور حد حکمی یعنی نہایت مقداری ہو تو معنٰی یہ ہوگا دراں حالیکہ شان باری تعالی اشیاء کو ذی طرف نہیں کرتے۔

دوسرا احتمال: لا یحد جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ معلوم ہو اور حد لغوی یعنی نہایت عددی کے ہو تو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالی اشیاء کو ذی انتہاء نہیں بناتے۔

تیسرا احتمال: کہ یہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور صیغہ معلوم کا ہو اور حد منطقی بمعنی تعریف کے ہو تو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالی اشیاء کی تعریف نہیں کرتے۔ یہ تینوں احتمال صحیح ہیں اسلئے کہ ان تینوں احتمالات میں لفظ شان کو فاعل بنایا گیا ہے حالانکہ لفظ شان متصف بالحیات نہ ہونیکی وجہ سے فاعل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جس کی وجہ سے نفی کرنا صحیح ہے۔ لیکن مفید للتمدح نہیں

چوتھا احتمال: جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے صیغہ ہو صیغہ مجہول کا اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالی کی کوئی طرف نہیں یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ نہایت مقداری کی نفی سے مقصود اثبات بساطت ہوتا ہے جو کثرت کے منافی ہے حالانکہ

شنون باری تعالی اور صفات باری تعالی کثیر ہیں جیسا کہ قرآن میں ہے کل یوم ھو فی شان۔

پانچواں احتمال: یہ جملہ حالیہ ہولفظ شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالی کی کوئی انتہا نہیں یہ احتمال صحیح اور مفید اور معتبر ہے کیونکہ نہایت عددی کی نفی سے مقصود اثبات کثرت ہوتا ہے جس سے شنون باری تعالی اور صفات باری تعالی کی کثرت کا اثبات ہوگا اور یہ بالکل صحیح ہے۔ اور اس سے یہود و نصاریٰ کی تردید بھی ہو جاتی ہے انکا نظریہ ہے کہ اللہ رب العزت یوم السبت اور یوم الاحد کے دن معطل ہوتے ہیں کوئی کام نہیں کرتے۔ تو انکی تردید ہو جائے گی کہ باری تعالی کے شنون اور صفات فعلیہ غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔

چھٹا احتمال: یہ جملہ حالیہ ہولفظ شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو اور حد منطقی بمعنی تعریف ہو تو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ صفات باری تعالی کی تعریف نہیں بیان کی جاسکتی۔ حد حقیقی نہیں ہوتی یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان سے مراد صفات ہیں اور صفات مقولات عشرہ میں سے کسی نہ کسی مقولہ کے تحت داخل ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز جس مقولہ کے تحت داخل ہو تو وہ مقولہ اس کے لئے جنس ہوتا ہے اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ کل ما له جنس فله فصل و کل ما له جنس و فصل فله حد حقیقی ۔ تو ثابت ہوا کہ صفات باری تعالی کیلئے حد حقیقی ہوسکتی ہے اور چونکہ اس احتمال میں صفات باری تعالی کی حد حقیقی کی نفی کی گئی ہے اسی وجہ سے یہ احتمال صحیح نہیں۔

ساتواں احتمال: یہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ ہو صیغہ معلوم کا اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالی اشیاء کو ذی طرف نہیں بناتے یہ اعتبار غیر صحیح اور غیر معتبر ہے اسلئے کہ باری تعالی نے جن چیزوں کو پیدا کیا وہ سب کی سب ذی طرف ہیں لہذا نفی کرنا غلط ہوگا۔

آٹھواں احتمال: جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو تو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالی کسی چیز کی انتہا نہیں بتلاتے یہ

احتمال غیر صحیح اور غیر معتبر ہے اسلئے کہ اسمیں باری تعالی کی قدرت کی نفی ہے کہ باری تعالی اشیاء کی طرف بتانے پر قادر نہیں۔ واحصی کل شیء عددا

نواں احتمال: کہ جملہ حال ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور حد مطقی بمعنی تعریف ہو تو معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالی اشیاء کی حد اور تعریف نہیں کرتے۔ یہ احتمال صحیح اور مفید ہے۔ اس لئے کہ کسی چیز کا علم حد حقیقی کے ذریعے جو حاصل ہوتا ہے وہ علم حصولی ہوتا ہے اور باری تعالی کا علم علم حضوری ہے حصولی نہیں لہذا علم حصولی کی نفی کرنا بالکل صحیح ہوا۔

دسواں احتمال: جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو۔ حاصل معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالی ذی طرف اور ذی مقدار نہیں یعنی باری تعالی کیلئے اجزائے مقداریہ نہیں اور یہ احتمال بالکل صحیح ہے کیونکہ ذات باری تعالی اجزائے مقداریہ نہیں تو نفی کرنا صحیح ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ ذات باری تعالی کیلئے اجزائے مقداریہ کیوں نہیں اس پر کیا دلائل ہیں۔ **﴿اجزاء مقداریہ کی نفی پر دلائل﴾**

دلیـــل اول: یہ ہے کہ اجزائے مقداریہ اس چیز کے لئے ہوا کرتے ہیں جس کیلئے مادہ اور صورت ہو اور ذات باری تعالی ان دونوں سے مبرئ اور منزہ ہیں اس لئے باری تعالی کیلئے اجزائے مقداریہ نہیں۔

دلیـــل ثـانـــی: اجزائے مقداریہ محتاج ہوتے ہیں علت کی طرف اب اگر باری تعالی کیلئے اجزائے مقداریہ کو ثابت کیا جائے تو باری تعالی میں احتیاج الی الغیر لازم آتی ہے اور احتیاج الی الغیر مستلزم ہے امکان اور حدوث کو اور امکان اور حدوث قدم باری تعالی کے منافی ہے لہذا ذات باری تعالی کیلئے اجزائے مقداریہ نہیں۔

گیـارھواں احتـمـال: جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو تو معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالی ذی انتہاء نہیں یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ حد نہایت عددی کی نفی سے مقصود اثبات کثرت ہوتا ہے۔ حالانکہ باری

تعالیٰ بسیط ہیں اور کثرت سے پاک ہیں۔

بارھواں احتمال: جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو اور حد منطقی بمعنی تعریف ہو تو معنیٰ یہ ہوگا کہ درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ کی تعریف نہیں کی جاسکتی اور ذات باری کیلئے حد حقیقی نہیں یہ احتمال صحیح اور معتبر ہے اس لئے کہ حد حقیقی تو اس چیز کی ہوا کرتی ہے جس کیلئے ذاتیات ہوں اور اجزاء ذہنیہ ہوں اور باری تعالیٰ لا یعرَف ولا یعرِّف بالذاتیات ہیں۔

باری تعالیٰ کیلئے کسی قسم کے اجزاء نہیں، اثبات بساطت کے دلائل

فائدہ: اجزاء کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجزاء تحلیلیہ (۲) اجزاء حقیقیہ

اجزاء تحلیلیہ: اجزائے حقیقیہ ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جن کی طرف کل منحل ہوتا ہے۔

اجزاء حقیقیہ: اجزاء حقیقیہ ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جن کی طرف کل بحسب الذات اور بحسب الوجود ہو دونوں اعتبار سے محتاج ہو۔ اور کل کے اجزاء کل کے وجود سے مؤخر ہوں جیسے نصف، ثلث، ربع، پھر اجزاء حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اجزاء حقیقیہ ذهنیہ (۲) اجزاء حقیقیہ خارجیہ

اجزاء حقیقیہ ذهنیہ: ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جو متحد الوجود ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا کل پر حمل صحیح ہو اور اسی طرح ان اجزاء میں سے ہر ہر جزء کا باہم ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو۔ جیسے حیوان اور ناطق یہ انسان کیلئے اجزائے حقیقیہ ذہنیہ ہیں۔

اجزائے خارجیہ: ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جو ممتاز الوجود ہوں ان میں سے ہر ایک کا نہ تو کل پر حمل صحیح ہو نہ ہی ہر ایک کا ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو بلکہ مجموع من حیث المجموع کا کل پر حمل صحیح ہو۔ جیسے ماء اور خل اور عسل اس کا مجموعہ سکنجبین کے اجزائے خارجیہ ہیں۔

فائدہ: محققین کے نزدیک اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ کے درمیان تلازم ہے لہذا جب کسی ایک قسم کے ابطال پر دلیل قائم ہوئی تو تلازم کیوجہ سے قسم آخر کا بطلان بھی خود بخود ہو جائے

گا باقی رہی یہ بات کہ دونوں کے درمیان تلازم کیسے ہے اسکی تفصیل کتاب میں آئندہ آرہی ہے۔

فائدہ: کل بمنزل معلول کے ہے اور اجزاء بمنزل علت کے ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ معلول علت سے مؤخر ہوا کرتا ہے۔ اور تأخر کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تأخر ذاتی (۲) تأخر زمانی۔

تأخر ذاتی: وہ ہوتا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان فرق صرف ذات کے لحاظ سے ہو جبکہ زمانہ دونوں کا ایک ہو جیسے حرکت الید للمفتاح اسمیں ید اور مفتاح کا زمانہ ایک ہے لیکن ذات ید پہلے ہے ذات مفتاح سے۔

تأخر زمانی: وہ ہے کہ دو چیزوں میں ذات اور زمانہ کے لحاظ سے فرق ہو۔ اور یاد رکھیں کہ تأخر ذاتی مستلزم ہوا کرتا ہے حدوث ذاتی کو اور تأخر زمانی مستلزم ہوتا حدوث زمانی کو۔

دلیل اول: جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالی اجزاء سے مبرّیٰ اور منزہ ہیں اس لئے کہ باری تعالی کیلئے اگر اجزاء ہوں تو اجزاء بمنزل علت کے ہوں گے تو باری تعالی بمنزل کل ہونیکی وجہ سے معلول ہوگا اور بعد اجزاء علت ہونیکی وجہ سے مقدم اور باری تعالی کل ہونیکی وجہ سے مؤخر ہیں۔ پھر مؤخر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مؤخر بتأخر ذاتی (۲) مؤخر بتأخر زمانی اور یہ بات بیان کردی گئی کہ تأخر ذاتی مستلزم ہوتا ہے حدوث ذاتی کو اور تأخر زمانی مستلزم ہے حدوث زمانی کو تو لازم آئے گا باری تعالی کا حادث ہونا حالانکہ باری تعالی حدوث سے منزیٰ اور مبراء ہیں تو ثابت ہوا باری تعالی کیلئے کسی قسم کے اجزاء نہیں لہذا باری تعالی ذہناً و خارجاً بسیط ہیں۔

دلیل ثانی: اگر باری تعالی کیلئے اجزاء ہوں تو وہ تین حال سے خالی نہیں واجبہ ہوں گے یا ممکنہ ہوں گے یا ممتنعہ ہوں گے۔ ہر ایک کی تعریف:

واجب: اسکو کہتے ہیں کہ جس کا ہونا ضروری ہو اور نہ ہونا محال ہو۔

ممتنع: اس چیز کو کہتے ہیں جس کا نہ ہونا ضروری ہو اور ہونا محال ہو۔

ممکن: اسکو کہتے ہیں کہ جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو کوئی ضروری نہ ہو۔

(۱) اب ہم یہ کہتے ہیں کہ باری تعالی کیلئے اجزاء ممتنعہ نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ضابطہ کہ امتناع الجزء یستلزم امتناع الکل جزء کا ممتنع ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے ممتنع ہونے کو تو لازم آئے گا باری تعالی کا ممتنع ہونا اور یہ لازم باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ھو مستلزم للباطل فھو باطل لہذا اجزائے ممتنعہ کا ہونا باطل ہوا۔

(۲) اور اسی طرح اجزاء ممکنہ کا ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر باری تعالی کے لئے اجزاء ممکنہ ہوں تو ضابطہ ہے امکان الجزء یستلزم امکان الکل۔ جزء کا ممکن ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے ممکن ہونے کو تو لازم آئے گا ذات باری تعالی کا ممکن الوجود ہونا اور یہ لازم بھی باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے لہذا ذات باری تعالی کیلئے اجزائے ممکنہ کا ہونا بھی باطل ہے۔

(۳) باری تعالی کے لئے اجزائے واجبہ کا ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں تعدد وجباء کی خرابی لازم آتی ہے اور تعدد وجباء عقلاً و شرعاً باطل ہے۔ لہذا باری تعالی کیلئے اجزاء واجبہ کا ہونا بھی باطل ہوا نیز اگر اجزائے واجبہ تسلیم کر لیں تو باری تعالی کا مرکب اختراعی ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب حقیقی (۲) مرکب اختراعی۔

مرکب حقیقی: انکو کہتے ہیں کہ جن کے اجزاء میں علاقہ افتقار و احتیاج کا پایا جائے۔

مرکب اختراعی: اس کو کہتے ہیں کہ جس کے اجزاء میں علاقہ افتقار و احتیاج کا نہ ہو اور چونکہ اجزائے واجبہ میں بھی علاقہ افتقار و احتیاج کا نہیں ہوتا تو لازم آئے گا باری تعالی کا مرکب اختراعی ہونا جو کہ باطل ہے و اللازم باطل فالملزوم مثله اور باری تعالی کیلئے اجزائے تحلیلیہ کا ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ اجزائے تحلیلیہ مستلزم ہیں ترکیب کو اور ترکیب مستلزم ہے امکان اور حدوث کو اور حدوث امکان قدم باری تعالی کے منافی ہے لہذا و اللازم باطل فالملزوم مثله

سوال: اتنی بات ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ ذات باری تعالی کیلئے اجزاء نہ تو من کل الوجوہ ممکن ہے اور نہ ہی من کل الوجوہ ممتنع ہے اور نہ ہی من کل الوجوہ واجب ہیں۔لیکن اسمیں یہ احتمال تو باقی ہے کہ بعض اجزاء ممکن ہوں بعض ممتنع ہوں اور بعض واجب ہوں جس سے باری تعالی کیلئے اجزاء ثابت ہو سکتے ہیں۔لہذا مدعیٰ کے اثبات کے لئے اس احتمال کی نفی کرنا بھی ضروری ہے۔اس پر آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟

جواب: یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ مناطقہ کا یہ مشہور قاعدہ ہے کہ ہمیشہ نتیجہ اخص ارزل کے تابع ہوا کرتا ہے اور ان اجزاء میں سے ارزل اور انقص ممتنع اور ممکن ہیں۔لہذا اب جو کل جو ایسے اجزاء سے مرکب ہوگا یا وہ ممتنع ہوگا یا وہ ممکن ہوگا حالانکہ باری تعالیٰ واجب الوجود ہیں جن کا ممکن اور ممتنع ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے جب لازم باطل ہے تو مستلزم بھی خود بخود باطل ہوا لہذا باری تعالی کیلئے کسی قسم کے کوئی اجزاء نہیں تو ثابت ہوا کہ ذات باری تعالی ذھناً و خارجاً بسیط ہیں۔یہ تو دلائل تھے باری تعالی کے اثبات بساطت کے لئے۔

سوال: ما اعظم شانہ اور لا یحد کے درمیان حرف عطف کیوں نہیں لایا گیا؟

جواب: اس کا جواب بھی بعینہ وہی ہے جو ما اعظم شانہ پر دیا گیا ہے۔

﴿لا یتصور﴾

اس جملے میں دو تحقیقیں بیان ہونگی۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔لیکن طریقہ بیان یہ ہوگا کہ تحقیق ترکیبی کے ضمن میں تحقیق معنوی بھی بیان ہو جائے گی۔

تحقیق ترکیبی: اس جملہ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہو۔سوال یہ ہوتا تھا کیف تسبیحہ و کیف عظمت شانہ؟ تو جواب دیا لا یتصور۔

دوسرا احتمال: یہ جملہ حالیہ ہو۔اسکے ذوالحال میں دو احتمال ہیں کہ (۱) لفظ شان سے حال ہو (۲) ضمیر شان سے حال ہو۔بہرصورت صیغہ میں بھی دو احتمال ہیں کہ معلوم کا صیغہ ہو یا

مجہول کا صیغہ ہو۔ تو عقلی طور پر یہاں چار احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال: لا یتصور جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالی اشیاء کا تصور نہیں کرتے۔ یہ احتمال غلط ہے اس لئے کہ لفظ شان متصف بالحیواۃ نہ ہونے کیوجہ سے فاعل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

دوسرا احتمال: یہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالی متصور نہیں ہوتے۔ یہ احتمال ایک قول کے مطابق صحیح ہے اور ایک قول کے مطابق غیر صحیح ہے۔ غیر صحیح ہونے اور غیر معتبر ہونیکی وجہ یہ ہے کہ ذات باری تعالی کی پہچان وہ صفات ہی کے ذریعے ہوتی ہے کیونکہ اگر صفات کا تصور نہ ہو سکے تو باری تعالیٰ کی پہچان کیسے ہو گی لہذا نفی کرنا درست نہ ہوا اور دوسرے قول کے مطابق صحیح ہونا اس لئے ہے کہ صفات باری تعالی غیر متناہیہ ہیں اور غیر متناہیہ کا تصور نہیں ہو سکتا اور بعض مناطقہ نے دونوں قول میں یوں تطبیق دی کہ اگر شان سے مراد شان تفصیلی ہو پھر نفی کرنا درست ہے اور یہ احتمال صحیح ہے اس لئے کہ شان باری تعالی صفات باری تعالی تفصیلاً غیر متناہی ہیں اور کبریٰ یہ ہے کل ما ھو کذالك فلا یتصور اب نتیجہ یہ ہے کہ فشانه تعالی لا یتصور، باقی رہا صغریٰ کی دلیل وہ لا یحد کے تحت گذر چکی ہے کہ صفات باری تعالی غیر متناہی ہیں اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ ادراک نفس کا زمانہ متکلمین اور حکماء دونوں مذہب کے بناء پر متناہی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ادراکات غیر متناہیہ کا حصول زمان متناہیہ میں محال ہوا کرتا ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ مفید للمدح کیسے ہوگا؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ ماسوی اللہ کی شان اور صفات متناہیہ ہوا کرتی ہیں اور اگر مراد شان سے شان اجمالی ہو پھر نفی غیر صحیح ہے اور یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان اجمالی وہ متصور بالکنه ہو اور بکنهه اور متصور بالوجه اور بوجهه ہے اس لئے کہ شان مقولہ میں سے ہے اور مقولات اجناس عالیہ ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ کل ما له جنس فله فصل و کل ما له جنس و فصل فهو متصور بالکنه او بکنهه نیز شان کیلئے عوارض بھی ہیں لہذا یہ متصور بالوجه اور بوجهه ہو سکتا ہے۔

تیسرا احتمال : یہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالی اشیاء کا تصور نہیں کرتے یعنی کسی شیئ کا علم بواسطہ صورت کے حاصل نہیں کرتے اور یہ احتمال صحیح ہے اسلئے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حصولی (۲) علم حضوری علم حصولی وہ ہوتا ہے جو صورت کے واسطے سے حاصل ہو۔

علم حضوری : وہ ہوتا ہے جو صورت کے واسطے سے حاصل نہ ہو اور باری تعالی کا علم چونکہ علم حضوری ہے لہذا علم حصولی کی نفی کرنا ذات باری تعالی سے صحیح ہے اور یہ احتمال صحیح ہوا۔ اس احتمال کو سمجھنے کیلئے باری تعالی کے علم کا مسئلہ سمجھنا ضروری ہے۔ جیسا کہ ملا حسن نے کہا لا ینکشف الغطاء عن وجه المقصود ما لم يذ كر مسئلة علم الواجب التي هي مهمات المسائل قد تحيرت فيه الافهام

﴿مسئلہ علم باری تعالیٰ﴾

باری تعالی کے علم کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔

پہلا اختلاف : یہ ہے کہ باری تعالی کیلئے صفت علم ثابت ہے یا نہیں۔ شر ذمہ قليله من حمقاء الفلاسفه ان کا نظریہ ہے کہ باری تعالی کیلئے صفت علم سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اسکو نہ تو اپنی ذات کا علم ہے اور نہ ہی صفات کا علم ہے۔

دلیل : علم نام ہے اضافت کا اور اضافت اثنینیت اور تعدد کا تقاضا کرتی ہے حالانکہ باری تعالی میں تعدد اور تکثر باطل ہے قاعدہ یہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل۔

جواب : جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علم نام ہے اضافت کا بلکہ علم نام مبدائے انکشاف کا لہذا باری تعالی کیلئے علم کو ثابت کرنے سے قطعاً اثنینیت اور تعدد ذات باری تعالی میں لازم نہیں آتا۔

جمہور کا نظریہ یہ ہے کہ صفت علم باری تعالی کیلئے ثابت ہے۔

دلیل: موجود من حیث هو الموجود کیلئے علم صفت کمال ہے اور باری تعالیٰ تو اصل الوجودات ہیں اس کیلئے یہ صفت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی

دوسرا اختلاف : پھر ان حضرات کا باہمی اس بات پر اختلاف ہے کہ اس علم کی کیفیت کیا ہے؟ جس کے سمجھنے سے پہلے تمہیداً ایک فائدہ جان لیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) علم اجمالی (۲) علم تفصیلی۔

علم اجمالی : کہ اللہ تعالیٰ کا وہ علم جو کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے موجود تھا جیسے مستری کو عمارت بنانے سے پہلے جو نقشہ ذھن میں موجود ہوتا ہے اسکو علم اجمالی کہا جاتا۔

علم تفصیلی : یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا وہ علم ہے جو کائنات کو پیدا کرنے کے بعد حاصل ہوا اور یاد رکھیں کہ باری تعالیٰ میں جو علم باعث کمال ہے وہ علم اجمالی ہے اس تمہید کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا وہ علم جو متعلق بالممکنات ہے اسمیں پانچ احتمال ہیں۔

(۱) کہ وہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا۔ (۲) یا جزء ہوگا۔ (۳) یا امر منضم ہوگا۔ (۴) یا امر منتزع ہوگا (۵) یا امر منفصل ہوگا۔ ان پانچ احتمال عقلیہ میں سے پہلا احتمال صحیح ہے اور یہی ہمارا مدعیٰ اور مطلوب ہے۔ باقی چاروں احتمال باطل ہیں ان چاروں احتمالات میں سے

پہلا احتمال جزء ہو اس احتمال کے بطلان کی وجہ لا یحد کے تحت گذر چکی ہے۔ یہ بات گزر چکی ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے جزء ہونا باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا جزء ہونا باری تعالیٰ کیلئے باطل ہوا۔

دوسرا احتمال امر منضم ہو کے اس احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات امر منضم ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ (۱) باری تعالیٰ اسی کا صدور بالاضطرار ہوگا (۲) یا بالاختیار۔ اسکا صدور بالاضطرار ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں فاعل مضطر نہیں اور اگر باری تعالیٰ سے اس علم کا صدور

بالاختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اب ہم اس علم کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ باری تعالی سے اس کا صدور بالاختیار ہوگا یا بالاضطرار۔ بالاضطرار ہونا تو باطل ہے اس لئے کہ باری تعالی فاعل مختار ہیں اور بالاختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اور وہ علم بھی امر انضمامی ہے تو اسکے بارے میں بحث چل جائے گی کہ اسکا صدور بالاختیار ہوگا یا بالاضطرار۔ بالاضطرار تو ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ باری تعالی فاعل مختار ہیں اور اگر بالاختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اس لئے وہ علم بھی امر منضم ہے یہ سلسلہ الی ما لا نہایت تک چلتا جائے گا جو کہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے لہذا باری تعالی کا علم متعلق بالممکنات کا امر نضامی ہونا باطل ہوا۔

فائدہ: **شیخین کے مذہب کا بطلان** اس احتمال کے بطلان سے یعنی باری تعالی کے علم متعلق بالممکنات کے امر منضم کے باطل ہونے سے شیخین یعنی شیخ ابونصر فارابی اور شیخ ابوعلی سینا کے مذہب کا بھی بطلان ہو گیا اس لئے کہ انکے مذہب کا مدار اس بات پر ہے کہ باری تعالی کا علم متعلق بالممکنات ممکنات کے وہ صور ہیں جو مجرد عن لمادہ ہو کر قائمہ بذات باری تعالی ہیں باقی رہی یہ بات کہ ان شیخین کے مذہب کے بطلان کیلئے اَدِلہ مخصوصہ کیا ہیں۔ وہ اپنے اپنے مقام پر بیان ہونگی۔ احتمالات اربعہ باطلہ میں سے تیسرا احتمال

تیسرا احتمال امر منتزع ہو: کہ باری تعالی کا علم متعلق بالممکنات کا امر منتزع ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ انتزاع دو حال سے خالی نہیں۔ اسکا منشاء انکشاف ہونا امر انتزاعی کے لحاظ سے ہوگا یا اس کا منشاء انکشاف ہونا مفہوم مصدری کے لحاظ سے ہوگا اگر اسکا منشاء انکشاف امر انتزاعی کے لحاظ سے ہو تو کلام لوٹ جائے گی امر منتزع کیطرف اب ہم اسمیں بحث کریں گے کہ امر انتزاعی باری تعالی کا عین ہے یا جزء ہے یا امر منضم ہے یا امر منفصل ہے۔ اگر پہلا احتمال وہ ہی ہمارا مدعا اور مطلوب ہے باقی تینوں باطل ہیں اگر اسکا منشاء انکشاف ہونا مصدری کے لحاظ سے ہے تو کلام لوٹ جائے گی امر منضم کیطرف اور باری تعالی کا علم متعلق بالممکنات کا امر منتزع ہونا

باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منتزع ہونا بھی باطل ہوا۔

فائدہ: اس تیسرے احتمال کے بطلان سے یعنی علم کا امر انتزاعی کہ بطلان سے محققین کی جماعت قلیلہ کے مذہب کا بطلان بھی ہو جائے گا اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ باری تعالیٰ میں ایک صفت پائی جاتی ہے بسیط ہونا اور یہ بساطت مستلزم ہے علم بالاضافت کو اور اس کا نام ہے امر انتزاعی لہذا جب علم کا امر منتزع ہونا باطل ہوا تو انکا مذہب بھی باطل ہوا احتمالات اربعہ باطلہ میں سے چوتھا احتمال۔

چوتھا احتمالامر منفصل ہو: کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے جس کی دو وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ اور علت یہ ہے کہ اس سے استکمال من الغیر لازم آتا ہے کہ وہ امر منفصل مکمِّل ہوگا اور باری تعالیٰ مکمَّل ہونگے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مکمَّل محتاج ہوتا ہے مکمِّل کیطرف اور قاعدہ بھی مسلّم ہے کہ جو چیز محتاج ہو وہ ممکن اور حادث ہوا کرتی ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا ممکن اور حادث ہونا فتعال اللہ عن ذالك علوا کبیرا۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے علم متعلق بالممکنات کو امر منفصل ماننے سے نسبت الجہل الی اللہ لازم آتی ہے اس طرح کہ باری تعالیٰ میں ایک صفت ایک کما پائی جاتی ہے علم اور جو شیئ اپنی ذات کے انفصال سے مجرد اور مبرئ ہو وہ علم سے خالی ہوتی ہے لہذا لازم آئے گا جہل کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف جو کہ باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منفصل ہونا باطل ہوا۔

فائدہ: اس احتمال کے بطلان سے مذاہب خمسہ کا بطلان بھی ہو گیا (۱) پہلا مذہب افلاطون کا (۲) اکثر مشائیہ (۳) بعض مشائیہ (٤) معتزلہ (٥) شہاب الدین سہروردی کا۔

(۱) **افلاطون کا مذہب:** یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کی وہ صورتیں جو مجرد عن المادہ ہوکر قائمۃ بنفسہا ہیں اور یہ باری تعالیٰ سے امر انفصالی ہے۔

(۲) **اکثر مشائیہ کا مذہب:** یہ ہے کہ اس عالم مخصوص اور عالم مشاہدات کے علدوہ ایک

عالم اور جہان ہے جسمیں کائنات کی جمع اشیاء موجود ہیں اس عالم کو تعبیر کیا جاتا ہے عالم ذھر کے ساتھ اور وراء الدھر کے ساتھ اور اشیاء موجودہ فی الدھر کا نام امر منفصل ہے۔

(۳) **بعض مشائیہ کا مذہب**: یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے عقل اول کو پیدا کیا اور وہ عقل اول کائنات کی تمام اشیاء کو اپنے اندر لئے ہوئے باری تعالیٰ کے سامنے موجود ہے اور یہ بھی باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے۔

(٤) **معتزلہ کا مذہب**: یہ ہے کہ اس مخصوص عالم کے علاوہ ایک اور عالم اور جہان ہے جس میں کائنات کی تمام اشیاء ثابت ہیں اور جمیع اشیاء کا ثابت ہونا یہ بھی باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے باقی رہی یہ بات کہ موجود اور ثابت میں فرق کیا ہے جس کا اصل یہ ہے کہ جو چیز بھی موجود ہوگی وہ ثابت بھی ضرور ہوگی لیکن جو چیز ثابت ہو اسکا موجود ہونا قطعا ضروری نہیں۔

(٥) **شیخ شھاب الدین سھروردی کا مذہب**: کا ہے کہ کائنات کا علم باری تعالیٰ کو بواسطہ نور اشراقیہ کے ہے جس طرح نور شمس کیلئے امر منفصل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم بھی امر منفصل ہے۔ اور جب باری تعالیٰ کا علم امر منفصل ہونا باطل ہوا تو یہ مذاہب خمسہ بھی باطل ہوئے اور جب احتمالات خمسہ میں سے آخری چار احتمال باطل ہوئے تو پہلا احتمال متعین ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات یہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے۔ ولا تصور میں احتمالات عقلیہ میں سے

چوتھا احتمال: اور احتمالات صحیحہ میں سے دوسرا احتمال کہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو تو معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ متصور نہیں یعنی ان کا تصور نہیں کیا جا سکتا یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے جس پر اعتراض وارد ہوتا ہے جس سے پہلے بطور تمہید کے تین فائدے جان لیں۔

فائدہ اولی: تصور کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) تصور بالکنه (۲) تصور بکنهه (۳) تصور بالوجه (٤) تصور بوجهه

وجہ حصر: کسی شیئ کا تصور اور علم ذاتیات کے ذریعے سے ہوگا یا عرضیات کے ذریعہ سے اگر ذاتیات کے ذریعہ سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ذاتیات کو اسی شیئ کے حصول کیلئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے گا یا نہیں۔ اگر آلہ اور مرآۃ بنایا جائے تو یہ پہلا قسم تصور بالکنہ ہے اور اگر ذاتیات کو آلہ نہ بنایا جائے بلکہ ذاتیات خود مقصود بالذات ہوں تو یہ دوسرا قسم تصور بکنہہ ہے اور اگر شیئ کا تصور اور علم عرضیات سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں عرضیات کو علم کیلئے وسیلہ اور آلہ ذریعہ ہوگا یا نہیں؟ اگر ذریعہ اور آلہ اور وسیلہ بنایا جائے تو یہ تیسرا قسم تصور بالوجہ ہے اور اگر آلہ اور وسیلہ نہ ہو تو چوتھا قسم تصور بوجہ ہے۔

فائدہ ثانیہ: تصور بکنہہ کا ایک معنٰی تو ماقبل میں گزر چکا ہے لیکن اسکا ایک معنٰی اور بھی ہوتا ہے تمثل الشیئی فی الذھن اما بالحضور او الارتسام یعنی کس چیز کا ذھن میں منقش ہونا کہ اسکی شکل وصورت ذھن میں آئے۔

فائدہ ثالثہ: باری تعالیٰ قضایا موجبہ کے موضوع بنتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جو قضایا موجبہ کا موضوع بنے اسکا مقصود ہونا ضروری ہے لہذا باری تعالیٰ کا مقصود ہونا بھی ضروری ہے ہاں البتہ قضایا سالبہ کے موضوع کیلئے مقصود ہونا کوئی ضروری نہیں جس طرح کہ زید لیس بقائم، خواہ زید خارج میں موجود ہو یا نہ ہو اس سے قیام کی نفی کرنا صحیح ہے لیکن قضیہ موجبہ زید قائم میں زید کا موجود ہونا ضروری ہے اسلئے کہ معدوم ہونیکی صورت میں قیام کا اثبات کرنا زید کیلئے صحیح نہیں ہوگا اب وہ اشکال سمجھیں۔

سوال: یہاں پر لایتصور کے اندر تصور بالمعنی الاعم یعنی تصور کی جمیع اقسام کی نفی کرنا مقصود ہے تصور بالمعنی الاخص یعنی تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ کی نفی کرنا مقصود ہے اگر تمھارا تصور بالمعنی الاعم کی نفی کرنا ہے یہ غلط ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کا قضایا موجبہ کا موضوع بننا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ ہم بتا چکے ہیں کہ باری تعالیٰ قضا قضایا موجبہ کا موضوع بنتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے اللہ خالق، اللہ رازق اور اگر تصور بالمعنی الاخص کی نفی مقصود

ہے تو یہ پھر تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ ہم نے لا یحد کے ضمن میں باری تعالیٰ سے اجزائے حدیہ کی نفی کر چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کیلئے ذاتیات نہیں اور تصور بالمعنی الاخص یعنی تصور بالکنہ اور تصور بکنھہ ذاتیات سے حاصل ہوتے ہیں لہذا یہ تحصیل حاصل ہے اور تکرار اور عبث ہے جو کہ باطل ہے۔

جواب: یہاں پر نہ ہو تو تصور با المعنی الاعم کی نفی مقصود ہے اور نہ ہی تصور با المعنی الاخص کی نفی مقصود ہے بلکہ یہاں پر نفی اعم من الاخص اور اخص من الاعم ہی ہے یعنی تصور بکنہ با المعنی الثانی کی نفی ہے۔ تصور بکنہ کا دوسرا معنیٰ تمثل الشیئی فی الذھن اب معنیٰ یہ ہوں گے کہ باری تعالیٰ ذھن میں متمثل نہیں ہوتے اور یہ تصور بکنہ با المعنی الثانی جمیع اقسام کے اعتبار سے اخص ہے اور اول معنیٰ کے اعتبار سے اعم ہے۔

فائدہ: اب یہ سمجھیں اور جانیں کہ باری تعالیٰ کن اقسام تصور کے ساتھ متصور ہو سکتے ہیں اور کن کن اقسام کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتے باری تعالیٰ کا تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ کے ساتھ متصور ہونا حکماء اور متکلمین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے اور باری تعالیٰ تصور بالکنہ اور تصور بکنھہ کے ساتھ متصور ہونا باطل اور ناجائز ہے اس لئے کہ تصور بالکنہ اور تصور بکنھہ ذاتیات کے ذریعے حاصل ہوا کرتا ہے اور ہم ماقبل میں لا یحد کے تحت باری تعالیٰ سے ذاتیات کی اور اجزاء کی نفی کر چکے ہیں لہذا جب باری تعالیٰ کیلئے ذاتیات ہیں ہی نہیں تو باری تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنھہ کرنا جائز نہ ہوا۔ البتہ باری تعالیٰ کا تصور بکنھہ با لمعنی الثانی بشرط الحضور با لنسبت الی الواجب جائز ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کی ذات باری تعالیٰ کے سامنے حاضر ہے نیز علم حضوری کے چار علاقوں میں سے کوئی علاقہ عینیت والا بھی نہیں کہ اللہ کی ذات اللہ کا عین ہے اور تصور بکنھہ با لمعنی الثانی با لنسبت الی لممکن ناجائز ہے۔

دلیل: علم حضوری میں عالم اور معلوم کے درمیان چار علاقوں میں سے کسی ایک علاقہ کا ہونا ضروری ہے وہ چار علاقے یہ ہیں۔ (۱) عینیت (۲) نعتیت (۳) معلومیت (۴)

مصاحبت۔ یادرکھیں کہ یہ چوتھی شق اشراقیہ نے زائد نکالی ہے جب کہ غیر اشراقیہ کے نزدیک صرف تین علاقے ہیں کہ معلوم عالم کا عین ہو یا معلوم عالم کی نعت ہو یا معلوم عالم کیلئے معلول ہو یا معلوم اور عالم کے درمیان مصاحبت ہو۔ یہاں پر ممکن اور ذات باری تعالیٰ میں چار علاقوں میں سے کسی قسم کا کوئی علاقہ نہیں نہ تو وہ ممکن ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اور نہ ہی نعت ہے اور نہ معلول ہے اور نہ ہی باری تعالیٰ واجب تعالیٰ اور ممکن کے درمیان مصاحبت اور مجاورت ہے۔ کیونکہ اگر مصاحبت ہو تو پھر تمام کائنات جل جاتی ہے۔ اسلئے کہ ممکن اور واجب کے درمیان بے انتہاء پردے ہیں اگر وہ پردے اٹھ جاویں تو لاحترق الکائنات تو معلوم ہوا کہ بالنسبت الی لممکن ناجائز ہے۔ باقی رہا تصور بالمعنی الثانی بشرط الارتسام کے ساتھ باری تعالیٰ کا مدرک اور متصور ہونا بالنسبت الی الواجب باطل ہے۔ بکنہٖ اسلئے کہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اور بالنسبت الی لممکن میں اختلاف ہے۔ جمہور صوفیاء کرام کے نزدیک تصور بکنہہ بالمعنی الثانی بشق الارتسام کے ساتھ متصور ہونا یعنی باری تعالیٰ کا ذھن میں حاصل ہونا متمثل ہونا باطل ہے۔

فائدہ: باری تعالیٰ کے متمثل فی الذھن نہ ہونے کی دلائل

پہلی دلیل: جس سے پہلے پانچ مقدمات سمجھیں۔

مقدمہ اولیٰ: باری تعالیٰ میں ذات اور وجود اور تشخص میں عینیت ہے۔

مقدمہ ثانیہ: کسی چیز کا اپنے تشخص خارجی سمیت ذھن میں آنا محال ہے اسلئے کہ جب بھی ذھن میں کوئی چیز حاصل ہوگی تشخص خارجی سے مجرد ہو کر متشخص فی الذھن ہوگی۔

مقدمہ ثالثہ: جب بھی کسی چیز کا تصور ذھن میں آتا ہے تو وہ چیز محتاج الی المحل ہوتی ہے۔

مقدمہ رابعہ: جو چیز بھی محتاج الی المحل ہو وہ متشخص بتشخص ذھنیہ ہو کر ممکن اور حادث ہوتی ہے۔

مقدمہ خامسہ: ایک جزئی کیلئے دو تشخص نہیں ہو سکتے خواہ دونوں ذھنی ہوں یا دونوں تشخص خارجی ہوں یا ایک ذھنی ہو اور ایک خارجی ہو اب ہم ان مقدمات خمسہ کے بعد اپنی دلیل چلاتے ہیں۔

دلیل: کہ ہمارا دعویٰ ہے کہ باری تعالیٰ کا حاصل فی الذھن ہونا متمثل فی الذھن ہونا باطل ہے بقول آپکے اگر باری تعالیٰ حاصل فی الذھن ہوں تو بحکم مقدمہ ثانیہ باری تعالیٰ متشخص بتشخص ذھنیہ ہوکر محتاج الی المحل ہونگے اور باری تعالیٰ متشخص متشخص خارجیہ بھی ہیں اب ہم تشخص خارجی کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ آیا کہ یہ تشخص خارجی تشخص ذھنیہ کا عین ہے یا غیر اگر یہ تشخص ذھنی کا عین ہوتو باری تعالیٰ اپنے تشخص خارجیہ کے اعتبار سے محتاج الی المحل ہونگے اور بحکم مقدمہ اولیٰ کہ باری تعالیٰ کی ذات، وجود، تشخص میں عینیت ہے تو باری تعالیٰ ذات اور وجود کے اعتبار سے محتاج الی المحل ہونگے اور بحکم مقدمہ رابعہ یہ بات بھی معلوم ہوچکی ہے کہ جو چیز محتاج الی المحل ہوگی وہ ممکن اور حادث ہوگی اور باری تعالیٰ کا ممکن اور حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے مبریٰ اور منزہ ہیں اور اگر یہ تشخص خارجی تشخص ذہنی کا غیر ہو تو لازم آئے گا شیئ واحد کیلئے دو تشخصوں کا ہونا جو کہ بحکم مقدمہ خامسہ باطل ہے اور یہ ساری خرابی اس لئے آتی ہے کہ باری تعالیٰ کو متمثل فی الذھن، حاصل فی الذھن مانا گیا۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ باری تعالیٰ متمثل فی الذھن نہیں ہوسکتا۔

دلیل ثانی: اس کیلئے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ: ذات ذاتیات سے مستغنی نہیں ہوسکتی اسلئے کہ ذات کا تحقق اور تقرر بغیر ذاتیات کے ہو نہیں سکتا۔

مقدمہ ثانیہ: باری تعالیٰ کی ماہیت اور وجود خارجی اور تشخص خارجی میں عینیت ہے۔

مقدمہ ثالثہ: وجود خارجی اور وجود ذھنی میں تغایر ہوتا ہے اسلئے کہ وجود خارجی پر آثار خارجی مرتب ہوتے ہیں اور وجود ذھنی پر آثار ذھنی مرتب ہوتے ہیں۔ جس طرح کہ آگ کیلئے ایک وجود خارجی اور دوسرا وجود ذھنی ہے لیکن وجود خارجی پر آثار خارجی اور وجود ذھنی پر آثار ذھنی مرتب ہوتے ہیں۔ اس لئے ان میں تفارق اور تغایر ہے۔

دلیل ثالث: کہ باری تعالیٰ موجود فی الخارج ہیں اگر موجود فی الذھن بھی ہوجائیں تو لازم

آئے گا ما به الاشتراك کاما به الامتیاز ہونا اور ما به الامتیاز کا ما به الاشتراك ہونا جو کہ بالکل باطل ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ کیسے لازم آتا ہے۔ وہ اسطرح ہے جو چیز بھی موجود فی الخارج اور موجود فی الذھن ہو جائے تو اسکے وجود خارجی اور وجود ذھنی کے درمیان ما به الاشتراك اسکی ماہیت کلیہ ہوا کرتی ہے اور ما به الامتیاز اس کا تشخص ہوتا ہے جو کہ وجود خارجی کو وجود ذھنی سے اور وجود ذھنی کو وجود خارجی سے جدا کرتا ہے۔ اور یہاں پر بھی باری تعالیٰ کے وجود خارجی اور وجود ذھنی کے درمیان ما به الاشتراك ذات باری تعالیٰ کی ماہیت کلیہ ہوگی اور ما به الامتیاز وہ باری تعالیٰ کا تشخص ہوگا مگر چونکہ باری تعالیٰ کا تشخص باری تعالیٰ کی ماہیت کا عین ہے تو لازم آیا ما به الاشتراك کا ما به الامتیاز ہونا اور ما به الامتیاز کا ما به الاشتراك ہونا جو کہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ھو مستلزم للباطل فھو باطل لہذا باری تعالیٰ موجود فی الذھن ہونا باطل ہوا۔

دلیل رابع: اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ موجود فی الذھن مستلزم ہے لا موجود فی الخارج کو اسلئے لا موجود فی الخارج اعم مطلق ہے موجود فی الذھن سے اور موجود فی الذھن اخص مطلق ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں اخص پایا جائے وہاں عام بھی پایا جاتا ہے لہذا باری تعالیٰ کو اگر موجود فی الذھن مان لیا جائے تو اس پر لا موجود فی الخارج ثابت آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ نفس الامر میں موجود فی الخارج ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ لا موجود فی الخارج اور موجود فی الخارج میں تناقض ہے تو لازم آیا اجتماع نقیضین واللازم باطل فالملزوم مثله پہلی دلیل کے مقدمہ خامسہ پر سوال:

سوال: آپ نے کہا ایک جزئی کیلئے دو تشخص نہیں ہو سکتے۔ ہم آپکو دکھاتے ہیں کہ ایک جزئی ہے اور اس کیلئے دو تشخص لاحق ہیں جس طرح زید ایک جزئی ہے اسکو تشخص خارجی بھی لاحق ہے اور تشخص ذھنی بھی لاحق ہے اسلئے کہ یہ ذھن میں بھی حاصل ہوتا ہے؟

جواب: ملاحسن نے جواب دیا کہ جب کسی جزئی کا علم حاصل کیا جائے تو اسکی ماہیت کلیہ ذھن

میں آتی ہے اور اسکو تشخص ذھنی لاحق ہوتا ہے جس کے واسطے سے ہمیں علم حاصل ہوتا ہے لہذا یہاں پر زید کی ماہیت کلیہ کو تشخص ذھنی لاحق ہوگا نہ کہ ماہیت جزئیہ کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ ماہیت کلیہ کو کئی تشخصات لاحق ہوسکتے ہیں۔

﴿ ولاینتج ﴾

اسمیں دو تحقیقیں ہوں گی۔ (۱) تحقیق معنوی (۲) تحقیق ترکیبی

(۱) **تحقیق معنوی**: ینتج کے اندر دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: ثلاثی مزید ہو باب افعال سے اور ینتج مشتق ہو انتاج ہے اسکا معنٰی ہوتا ہے بچہ جننا جس طرح کہ کہا جاتا ہے انتجت الناقۃ

دوسرا احتمال: ثلاثی مجرد سے ہو جیسے کہا جاتا ہے نتجت الناقۃ دونوں کا معنٰی ایک ہے یہ تو لغوی معنٰی تھا۔ دوسرا معنٰی اصطلاحی اور اصطلاحی معنٰی یہ ہے کہ کسی قضیہ کے صغرٰی کبرٰی ملا کر اور حد اوسط کو گرا کر بطور نتیجہ حاصل کرنا یا بعنوان دیگر کسی شیئ کے علم کو بطریقہ استدلال حاصل کرنا۔

(۲) **تحقیق ترکیبی**: اس جملہ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ جملہ مستانفہ ہو کر سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوا کہ ما مرتبہ عظمہ شانہ الذی ینتفیہ الحد تو جواب دیا لا ینتج۔

(۲) یہ جملہ حالیہ ہو۔ اسکے ذوالحال میں بھی دو احتمال ہیں کہ معلوم کا صیغہ ہو یا مجہول کا صیغہ ہو بہتر صورت معنٰی لغوی ہو یا معنٰی اصطلاحی تو عقلی طور پر آٹھ احتمال ہوئے جان میں سے بعض صحیح ہیں اور مدح کیلئے مفید ہیں اور بعض صحیح نہیں۔

پہلا احتمال: کہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنٰی لغوی مراد ہو تو حاصل معنٰی یہ ہوگا کہ درانحالیکہ شان باری تعالٰی کسی کیلئے والد نہیں۔ یعنی صفات باری تعالٰی بچہ نہیں جنتی۔

دوسرا احتمال: کہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنٰی لغوی مراد ہو تو

حاصل معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ مولود نہیں کسی ایک کے لئے یعنی صفات باری تعالیٰ جنی نہیں جاتی مولود نہیں ہوتی۔ ان دونوں احتمالوں میں نفی کرنا صحیح ہے اسلئے کہ والدیت اور مولودیت ذی حیات چیزوں کی صفات میں سے ہے جب کہ شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ متصف بالحیات میں سے نہیں البتہ یہ دونوں احتمال مفید نہیں کیونکہ ممکن کی شان اور صفات بھی اسطرح ہوتی ہیں لہذا جب یہ مفید نہیں تو اسی لئے یہ صحیح اور معتبر بھی نہیں۔

تیسرا احتمال: کہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنیٰ لغوی مراد ہو تو حاصل معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ وہ نتیجہ نہیں نکالتیں۔ یعنی صغریٰ کبریٰ ملا کر حد اوسط کو گرا کر نتیجہ حاصل نہیں کرتیں اس احتمال میں نفی کرنا صحیح ہے کیونکہ شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ متصف بالحیات نہیں اور نتیجہ نکالنا یہ ذوحیات اور متصف بالحیات کی صفت ہے البتہ یہ احتمال بھی مفید نہیں کیونکہ ممکن کی شان اور صفت بھی یہی ہے اس لئے یہ غیر صحیح اور غیر معتبر ہے۔

چوتھا احتمال: یہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنیٰ اصطلاحی مراد ہو معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ صفات باری تعالیٰ کو بطور نتیجہ کے حاصل نہیں کیا جا سکتا یعنی دلائل نہیں دیئے جا سکتے اگر شان سے مراد شان اجمالی ہے تو اس احتمال میں نفی غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان اجمالی مبرھن ہے اس پر براہین عقلیہ بھی دیئے جاتے ہیں اور براہین نقلیہ بھی جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے کل یوم ھو فی شان اور اگر شان سے مراد شان تفصیلی ہو پھر نفی کرنا صحیح ہوگا اور مفید بھی ہوگا سلئے کہ صفات باری تعالیٰ تفصیلاً لا تعد ولا تحصیٰ ہیں۔ اور زمانہ متناہی میں غیر متناہی صفات کو بطور نتیجہ اور قیاس کے حاصل کرنا محال ہے۔

پانچواں احتمال: یہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنیٰ لغوی مراد ہو حاصل معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ والد نہیں یعنی بچہ نہیں جنتے۔ لم یلد

چھٹا احتمال: جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنیٰ لغوی مراد ہو تو

حاصل معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ مولود نہیں۔ لم یولد ہیں ان دونوں احتمالوں میں نفی کرنا صحیح ہے اور یہ دونوں احتمال مفید ہیں کیونکہ بہت سارے زوجیات ایسی ہیں جن میں والدیت اور مولودیت متحقق ہے۔ لہذا جب یہ مفید ہوئے تو دونوں احتمال صحیح اور معتبر ہوئے تو یہاں پر دو دعوے ہوئے۔ (۱) لم یلد (۲) لم یولد۔

پہلا دعویٰ: لم یلد۔ جس کی دلیل کیلئے دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ: اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ والد اور مولود کے درمیان تماثل جنسی اور تماثل نوعی کا ہونا ضروری ہے۔

مقدمہ ثانیہ: اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ دو واجبوں کے درمیان کسی قسم کا تماثل نہیں ہوتا نہ تو تماثل جنسی ہوتا ہے نہ ہی تماثل نوعی باقی رہی یہ بات کہ تماثل نوعی کا کیا مطلب ہے۔

تماثل نوعی: کہتے ہیں کہ والد اور مولود کے درمیان ماہیت نوعیہ میں اشتراک ہو جس طرح کہ انسانوں میں اور آباؤ اجداد کے درمیان ماہیت نوعیہ یعنی انسانیت میں اشتراک ہوتا ہے اور

تماثل جنسی: کا مطلب یہ ہے کہ والد اور مولود کے درمیان ماہیت جنسیہ میں اشتراک ہو خواہ وہ جنس قریب سے ہو جیسے کسی عورت سے سانپ کا پیدا ہو جانا تو سانپ اور عورت کے درمیان جنس قریب یعنی حیوانیت میں اشتراک ہے یا جنس بعید میں ہو جیسے صالح علیہ السلام کیلئے پتھر سے اونٹنی کو پیدا کیا جانا یہاں پر ناقہ اور پتھر کے درمیان جنس بعید یعنی جسم میں اشتراک ہے اب ہم ان دو مقدمات کے بعد باری تعالیٰ کے والد نہ ہونے پر دلیل چلاتے ہیں۔

دلیل: کہ اگر باری تعالیٰ والد ہوں تو ان کیلئے مولود ہوگا اب یہ والد تین حال سے خالی نہیں ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا یا واجب اگر ممتنع ہو فھو المدعی و المطلوب اور اگر ممکن ہو تو بحکم مقدمہ اولیٰ والد اور مولود کے درمیان تماثل نوعی اور جنسی کا ہونا ضروری ہے۔ اور بحکم مقدمہ ثانیہ واجب اور ممکن کے درمیان کسی قسم کا تماثل نہیں ہوسکتا لہذا ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے مولود ممکن کا ہونا باطل ہوا اور مولود واجب بھی نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ اولیٰ والد اور مولود کے درمیان

تماثل نوعی اور جنسی کا ہونا ضروری ہے جبکہ بحکم مقدمہ ثانیہ دو باتوں کے درمیان کسی قسم کا تماثل نہیں ہوسکتا۔ نہ نوعی اور نہ جنسی لہذا باری تعالیٰ کیلئے مولود واجب کا ہونا بھی باطل ہوا تو ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے کوئی مولود نہیں تو باری تعالیٰ کسی کے والد نہیں۔

دوسرا دعویٰ: لم یو لد۔ کہ باری تعالیٰ مولود نہیں اسکی دلیل یہ ہے۔

پهلی دلیل : کہ اگر باری تعالیٰ مولود ہوں تو پھر مسبوق بالعدم ہونگے اس لئے کہ ہر مولود مسبوق بالعدم ہوا کرتا ہے اور ہر مسبوق بالعدم حادث اور ممکن ہوا کرتا ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا حادث اور ممکن ہونا حالانکہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے منزہ اور مبریٰ ہیں۔

دوسری دلیل: اگر باری تعالیٰ مولود ہوں تو موجود با یجاد الغیر ہونگے۔اس لئے کہ ہر مولود موجود با یجاد الغیر ہوا کرتا ہے اور ہر موجود با یجاد الغیر محتاج الی الغیر ہوتا ہے اور ہر محتاج الی الغیر حادث اور ممکن ہوا کرتا ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا حادث اور ممکن ہونا جو کہ باری تعالیٰ کے واجب اور قدیم ہونے کی منافی ہے۔

ساتواں احتمال: کہ جملہ حال ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنٰی اصطلاحی مراد ہو تو حاصل معنٰی یہ ہوگا درانحالیکہ باری تعالیٰ نتیجہ نہیں نکالتے۔یعنی کسی چیز کا علم دلیل اور قیاس اور برہان کے ذریعے حاصل نہیں کرتے۔علم بطریق استدلال کے حاصل نہیں کرتے علم بطریق نتیجہ کے حاصل نہیں کرتے۔یہ احتمال صحیح اور معتبر ہے۔

دلیل اول: علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حصولی (۲) علم حضوری۔دلیل اور برہان اور قیاس کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اسکو علم حصولی کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا علم حضوری ہے حصولی نہیں لہذا نفی کرنا صحیح ہوا۔

دلیل ثانی : علم کی دو قسمیں ہی۔ (۱) علم یقینی حقیقی (۲) علم استدلالی۔

علم حقیقی: ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز کے مشاہدہ کے ذریعہ حاصل ہو جس طرح انسان کو اپنے وجود کا علم ہے اسی طرح مدرسے کا علم ہے وغیرہ۔اور

علم استدلالی: ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو دلائل اور قیاس کے ذریعے حاصل کیا جائے۔اور باری تعالیٰ کا علم یقینی اور حقیقی ہے استدلالی نہیں لہذا باری تعالیٰ سے علم استدلالی کی نفی کرنا صحیح ہے۔

آٹھواں احتمال: یہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنیٰ اصطلاحی مراد ہو تو حاصل معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ کو نتیجہ نہیں بنایا جاتا یعنی اس پر برہان ،دلیل ،قیاس ،قائم کر کے بطور نتیجہ کے اسکے وجود کا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔اور یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے تو دعویٰ یہ ہوا کہ الله لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيئى جیسا کہ قاضی مبارک نے ذکر کیا ہے۔

دلیل اول: جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل اور برہان نظری چیزوں پر قائم کی جاتی ہے بدیہی چیزوں پر نہیں اور باری تعالیٰ اجلی البدیھات ہیں تو اس پر بطریق اولی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔

سوال: آپ نے کہا کہ باری تعالیٰ پر دلیل اور برھان قائم نہیں کی جاسکتی حالانکہ باری تعالیٰ نے خود اپنے وجود پر قرآن مجید میں دلائل قائم کئے ہیں۔اسی طرح مسلمانوں نے بھی باری تعالیٰ کے وجود پر دلائل قائم کیے ہیں۔جیسے ایک بڑھیا نے اپنے چرخے سے وجود باری تعالیٰ وحدانیت باری تعالیٰ پر استدلال قائم کیا ہے اور کسی نے انڈے سے استدلال کیا اور کسی نے البعر تدل على البعير اسی طرح الاثار دل على المسير لہذا یہ کہنا غلط ہوا کہ باری تعالیٰ پر برھان قائم نہیں کی جاسکتی؟

﴿برھان لمّی اور برھان انّی﴾

جواب: جواب سے پہلے ایک مقدمہ جان لیں برھان کی تعریف هو القياس المؤلف من المقدمات اليقينيه المسلمة اس برہان کی دو قسمیں ہیں۔(۱) برھان لمّی (۲) برھان انّی۔

برھان لمّی کی تعریف: اس برہان کو کہا جاتا ہے جس میں استدلال من المعلول الى العلت ہو اس کو آسان لفظوں میں یوں سمجھو کہ نفس الامر میں جو چیز حکم کی علت ہے اسی کو برہان اور قیاس میں حداوسط بنا کر علت بنایا گیا ہو تو اسکو برھان لمّی کہتے ہیں۔

برھان انّی کی تعریف: نفس الامر میں جو چیز علت ہے حکم کی برہان اور قیاس میں اسکو

معلول بنایا جائے اور حکم کو حداوسط بنا کر علت بنایا جائے اسکو برھان انی کہتے ہیں۔

برھان لمی کی مثال: سے سمجھیں کہ اطباء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انسان میں چار قسم کے اخلاط ہیں۔(۱) بلغم (۲) سوداء (۳) صفراء (۴) خون۔ان اخلاط اربعہ میں سے کوئی ایک خلط اگر متعفن اور خراب ہو جائے تو حماء کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی بخار ہو جاتا ہے اب لہذا یہاں پر دعوٰی یہ ہوا ھذا محموم اس پر دلیل اور برھان قائم کیا جائے لانہ متعفن الاخلاط و کل ما ھو متعفن الاخلاط فھو محموم تو نتیجہ ہوگا فھذا محموم اب اس مثال میں متعفن اخلاط جو علت نفس الامر میں ہے بخار کی اسی سے استدلال کیا ہے حمی کیطرف تو یہ استدلال من العلت الی المعلوں ہے یہ برہان لمّی اور دلیل لمّی ہے۔

برھان انّی کی مثال: یوں کہا جائے ھذا متعفن الاخلاط جس پر دلیل لانہ محموم و کل ما ھو محموم فھو متعفن الاخلاط تو نتیجہ یہ نکلے گا ھذا متعفن الاخلاط اب اس مثال میں حماء جو نفس الامر میں معلول ہے تعفن اخلاط کیلئے اس سے استدلال کیا گیا ہے تعفن اخلاط کیطرف تو یہ استدلال من المعلول الی العلت ہے اب اس مقدمہ کے بعد جواب کا حاصل

جواب: یہ ہے کہ باری تعالٰی پر برھان لمّی قائم نہیں کیا جاسکتا اور لا ینتج کے تحت برہان لمّی کی نفی مقصود ہے اور جہاں پر دلائل اور براہین قائم کیے گئے ہیں وہ دلائل انیہ ہیں۔باقی رہی یہ بات کہ براہین المّی کی نفی کیوں مقصود ہے۔برہان انّی کی کیوں نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر باری تعالٰی پر برہان لمّی قائم کی جائے تو باری تعالٰی کا معلول بننا لازم آئے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ معلول علت کیطرف محتاج ہوتا ہے ت باری تعالٰی میں احتیاجی ثابت ہوگی اور احتیاجی مستلزم ہے حدوث اور امکان کو حالانکہ باری تعالٰی حدوث اور امکان سے مبرٰی اور منزہ ہیں۔باقی رہی یہ بات کہ دلیل انی کی نفی مقصود کیوں نہیں۔ اس لئے کہ دلیل انی میں استدلال ہوتا ہے معلول سے علت کی طرف تو باری تعالٰی علت اور ساری کائنات معلول جس سے باری تعالٰی کا نہ محتاج ہونا ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی ممکن اور حادث ہونا اسی وجہ سے باری تعالٰی نے برہان انی کے

قائم کرنے کیلئے حکم دیا ہے اولم یتفکروا فی خلق السموٰت والارض جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنوعات اور مخلوقات کے ذریعے صانع اور خالق کا علم حاصل کرو۔

فائدہ: کہ تحقیق یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر مطلقاً براہین اور دلائل نہیں دیے جاسکتے۔ نہ دلائل انیہ اور نہ دلائل لمیہ۔ باقی رہی یہ بات کہ جو دلائل قائم کئے گئے ہیں علم کلام وغیرہ میں وہ تنبیہات ہیں براہین نہیں۔

سوال: تنبیہ تو امر مخفی پر ہوا کرتی ہے جب کہ باری تعالیٰ کے وجود میں خفا نہیں؟

جواب: یہ بات درست ہے کہ تنبیہ خفا کیوجہ سے ہوا کرتی ہے لیکن کبھی کبھی تنبیہ شدۃ وضوح کیوجہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب شیئ انتہائی واضح ہو تو مدرک اس ادراک سے عاجز ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس پر تنبیہ کی جاتی ہے تاکہ مدرک کے لئے ادراک کرنا آسان ہو۔

﴿ولا یتغیّر﴾

اس جملہ میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) معنوی تحقیق (۲) ترکیبی تحقیق۔

تحقیق معنوی: لا یتغیر میں صیغہ معلوم کا احتمال متعین ہے۔ مجہول کا احتمال نہیں ہے اسلئے کہ یہ باب تفعل ہے اور باب تفعل لازمی ہوا کرتا ہے لہذا اسکا مجہول نہیں آتا۔

تحقیق ترکیبی: یہ جملہ حالیہ ہے اور اسکے ذوالحال میں دو احتمال ہیں (۱) لفظ شان سے حال ہو (۲) ضمیر شان سے حال ہو۔ دو احتمال ہوئے۔

پہلا احتمال یہ جملہ حال ہو لفظ شان سے تو معنیٰ یہ ہوگا درانحالیکہ شان باریہ تعالیٰ متغیر نہیں ہوتے یعنی صفات باری تعالیٰ متغیر نہیں ہوتے۔ یہ احتمال صحیح ہے۔ دلیل بر مذہب حکماء صفات باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ ہیں لہذا تغیر فی الصفات مستلزم ہوگا تغیر فی الذات کو اور باری تعالیٰ ہر قسم کے تغیر سے مبری اور منزہ ہیں۔ اس پر سوال ہوگا کہ متکلمین صفات باری تعالیٰ کو عین باری نہیں قرار دیتے کیا انکے نزدیک صفات میں تغیر ہوسکتا ہے؟

جواب: متکلمین اور محققین اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ

نہیں۔لیکن وہ صفات باری تعالیٰ کیلئے ذات باری تعالیٰ کو مبدء اور منشاء مانتے ہیں۔لہذا تغیر فی الصفات مستلزم ہوگا مبداء اور منشاء میں تغیر کو اور مبدء اور منشاء تو باری تعالیٰ ہیں لہذا باری تعالیٰ میں تغیر لازم آئے گا۔اور قاعدہ ہے کہ کل ما ھو مستلزم للباطل فھو باطل لہذا شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ کے متغیر ہونے کے وہ بھی قائل نہیں۔اور عام متکلمین صفات باری تعالیٰ کو بمنزل لوازم کے مانتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ تغیر فی اللازم مستلزم ہوتا ہے تغیر فی الملزوم کو اور ملزوم تو باری تعالیٰ ہیں لہذا اس صورت میں بھی ذات باری تعالیٰ کا متغیر ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔اس پر سوال ہوگا۔ **مسئله تغیر فی صفات الباری تعالیٰ**

سوال: کہ مصنف کی یہ عبارت لا یتغیر نص قرآنی کے خلاف ہے اور اسی طرح مفسرین کے قول کے معارض ہے۔اس لئے کہ کل یوم ھو فی شان کی تفسیر مفسرین نے کی ہے یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی وغیرہ کے ساتھ یہ تغیر فی الصفات پر دلالت کرتا ہے اور یہ آیت بھی تغیر فی الصفات پر دال ہے۔لہذا آپ کا یہ کہنا کہ تغیر فی الصفات نہیں ہوتا کہ کس طرح صحیح ہوسکتا ہے؟

جواب: اس سے پہلے ایک مقدمہ جان لیں۔کہ صفات کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔

(۱)صفات ثبوتیہ (۲)صفات سلبیہ۔

صفات ثبوتیه: ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا باری تعالیٰ کیلئے ثبوت ہو۔

صفات سلبیه: ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا باری تعالیٰ کیلئے ثبوت نہ ہو سلب ہو۔

یاد رکھیں ماقبل میں بھی ہم نے بتادیا ہے کہ صفات سلبیہ کو صفات کہنا یہ مجازاً ہے اس لئے کہ صفت وہ ہوتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو۔اور انکا بجائے قیام کے سلب ہوا کرتا ہے۔جیسے کہا جاتا ہے اللہ لیس بجوھر و بعرض ولا بمذکر ولا بمؤنث پھر صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) حقیقیه محضه (۲) حقیقیه ذت الاضافه (۳) اضافیه محضه۔

حقیقیه محضه: ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا وجود ذھنی اور وجود خارجی موصوف کے

علاوہ کسی امر آخر پر موقوف نہ ہو یعنی جسکے مفہوم اور تحقق ہر دونوں میں اضافت اور نسبت الی الغیر کا لحاظ نہ ہو جیسے وجود ، حیات

حقیقیہ ذات الاضافہ : ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جنکا وجود ذھنی تو امر آخر پر موقوف نہ ہو یعنی جن کے مفہوم میں اضافت کو کوئی داخل نہ ہو نسبت الی الغیر کا لحاظ نہ ہو لیکن وجود خارجی میں امر آخر پر موقوف ہو جیسے علم، قدرت ، ارادہ ، مشیت اب یہ علم اپنے وجود خارجی کے تحقق میں معلوم کیطرف محتاج ہے اگر معلوم ہوگا تو اللہ تعالیٰ صفت علم کے ساتھ موصوف ہوں گے باعتبار وجود خارجی کے۔

اضافیہ محضہ : ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جو وجود ذھنی اور وجود خارجی ہر دونوں میں امر آخر پر موقوف ہو یعنی مفہوم اور تحقق دونوں میں نسبت الی الغیر کا لحاظ ہو جیسے احیاء ، امانت ہے۔

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے جو نفی کی ہے وہ صفات کی پہلی دو قسموں کی ہے اور کل یوم ھو فی شان میں اور مفسرین سے جن صفات میں تغیر کا قول کیا ہے وہ تیسری قسم وہ صفات اضافیہ محضہ ہیں۔ اور آیت میں بھی اسی تیسری قسم کی صفات کے تغیر پر دال ہیت لہذا مفسرین اور مناطقہ کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ صفات کی پہلی دو قسموں میں تغیر نہ ہونے کی کیا حکمت ہے اور تیسری قسم اضافت محضہ میں تغیر ہونیکی کیا وجہ اور حکمت ہے؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کی پہلی دو قسم بمنزل صفت بحالہ کے ہیں اور تیسری قسم اضافت محضہ بمنزل صفات بحال متعلقہ کے ہے اور قاعدہ ہے کہ صفت بحالہ میں تغیر یہ مستلزم ہوا کرتا ہے موصوف کے تگیمر رکو اس لئے کہ صفت ہی موصوف کی ہوتی ہے۔ حقیقتاً اور جب کہ صفت بحال متعلقہ میں تغیر تغیر موصوف کی مستلزم نہیں کیونکہ وہ حقیقت میں متعلق کی صفت ہے نہ کہ موصوف کی لہذا جب پہلی دو قسمیں صفات کی بمنزل صفات بحالہ کی ہوئیں تو اس میں اگر تغیر ہو تو لازم آئے گا ذات باری تعالیٰ میں تغیر جبکہ تیسری اضافت محضہ اس میں تغیر ہونے سے ذات باری تعالیٰ میں تغیر لازم نہیں آتا۔

دوسرا احتمال : یہ جملہ حالیہ ضمیر شان سے تو حاصل معنی ہوگا کہ درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ متغیر نہیں ہوتے۔ یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے جسکی دلیل سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ ذہن نشین کرلیں۔

مقدمہ: کہ تغیر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تغیر ذاتی (۲) تغیر صفاتی

تغیر ذاتی : یہ ہے کہ جو ذات میں تغیر ہو۔

تغیر صفاتی : یہ ہے کہ جو صفات میں تغیر ہو پھر تغیر ذاتی کی احتمالاً تین صورتیں ہوں۔

پہلی صورت: انقلاب صورۃ النوعیہ مع بقاء المادہ یعنی مادہ باقی رہے اور صورت نوعیہ متغیر اور تبدیل ہو جائے۔ مثال جیسا کہ دیگچی میں پانی ڈال دیا جائے تو اس سے مادہ بھی پانی کا ہے اور اس سے صورت مائیہ بھی لگی ہوئی ہے لیکن جس وقت آگ کی گرمی پہنچتی ہے تو پانی کی صورت نوعیہ سے تبدیل ہو جاتی ہے اور پانی بھاپ بن کر ہوا بن کر اڑ جاتا ہے اس میں مادہ باقی ہے اور صورت نوعیہ تبدیل ہوگئی ہے۔

(۲) کسی برتن میں برف ڈال دی جائے تو اس برتن کے اوپر سے پانی کے قطرات محسوس ہوتے ہیں یہ دراصل باہر کی ہوا ہے لیکن برتن سے ٹکرانے کے بعد اس کی صورت نوعیہ پانی کی صورت نوعیہ سے تبدیل ہو چکی ہے مادہ ہوا کا ہے تو اس میں بھی مادہ باقی ہے صورت نوعیہ بدلی ہے۔

دوسری صورت : انقلاب المادۃ و الصورۃ النوعیہ کہ مادہ اور صورت نوعیہ ہر دونوں میں تغیر اور تبدل ہو جائے یعنی ایک ماہیت دوسری ماہیت کے ساتھ تبدیل ہو جایئے۔ مثال جیسا کہ بعض کے نزدیک کیمیا گری کی وجہ سے تانبے کی صورت سونے کی ماہیت سے تبدیل ہو جاتی ہے یعنی مادہ اور صورت نوعیہ تبدیل ہو جاتی ہے البتہ محققین کے نزدیک تانبے کی ماہیت سونے کی ماہیت سے بدلتی نہیں بلکہ تانبے میں اجزاء ذھبیہ تانبے کے اجزاء ردیہ سے مخلوط ہو کر مغلوب ہو جاتے ہیں۔ اور کیمیا گر اپنے ہنر اور حرفت سے اجزائے ذھبیہ کو اجزائے ردیہ سے جدا کر دیا تو اجزاء ذھبیہ جمع ہو کر سونا بن جاتا ہے۔ بہر حال مثال کیلئے تو احتمال ہی کافی ہوا کرتی ہے۔

تیسری صورت : انقلاب المادة و الصورة النوعية مع بقاء المادة و الصورة النوعية
مادہ اور صورت نوعیہ باقی بھی رہیں اور متغیر بھی ہو جائے۔ مثال: یہ محض احتمال عقلی ہے جس کی مثال نہیں اور اس مقدمہ کے بعد دلیل کا جریان یہ ہے۔

دلیل : کہ باری تغیر ذاتی کی ان تینوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت متحقق اور نہیں پائی جاسکتی۔ آخری صورت تو اس لئے کہ یہ محض احتمال عقلی ہے جس کا وقوع ممکن ہی میں نہیں تو باری تعالیٰ واجب تعالیٰ میں بطریق اولیٰ محال ہوگا اور دوسری صورت اس لئے کہ جب ممکنات میں یہ صورت عندالمحققین ممکن نہیں تو واجب تعالیٰ میں بطریق اولیٰ محال ہوگی باقی رہی پہلی صورت وہ اس لئے کہ وہ تقاضا کرتی ہے مادہ اور مادیات کا جبکہ باری تعالیٰ مادہ اور مادیات سے مبرّیٰ اور منزہ ہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ تغیر ذاتی مستلزم ہے حدوث کو اور حدوث قدم کے منافی ہونیکی وجہ سے محال ہے اور قاعدہ ہے جو چیز مسلتزم حال ہو وہ بھی محال ہوا کرتی ہے تو باری تعالیٰ کا متغیر ہونا بھی محال ہوا۔

﴿ تعالیٰ عن الجنس والجهات ﴾

اس میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔

تحقیق ترکیبی : اس میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال : جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب ہو۔

سوال : یہ ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ محدود اور متصور اور منتج اور متغیر کیوں نہیں ہوتے؟

جواب : تو مصنف نے جواب دیا تعالیٰ عن الجنس و الجهات کہ باری تعالیٰ مماثلت اور جنس سے بلند و بالاتر ہیں۔

دوسرا احتمال : کہ جملہ حالیہ ہو لیکن اس سے جملہ حالیہ بنانا مرجوح ہے اس لئے کہ یہ جملہ فعلیہ ماضیہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب جملہ فعلیہ ماضیہ حال ہے تو اس کے شروع میں قد کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر لفظ قد نہیں اگر مقدر مانا جائے گو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اس لئے

کہ بہتر وہی پہلا احتمال ہے کہ جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب۔

تحقیق معنوی: جنس کو سوال وجواب کے انداز میں سمجھئے۔

سوال: جنس کے دو معنٰی ہیں۔ (۱) لغوی (۲) اصطلاحی۔لغوی معنٰی ہے مماثلت اور مماثلت اور تماثل کہتے ہیں۔اشتراك الشیئین فی الماھیت النوعیه اور جنس کا اصطلاحی معنٰی ہے ھو کلی مقول علی کثیرین مختلفین فی الحقائق فی جواب ماھو لیکن یہاں پر جو معنٰی بھی مراد لیا جائے وہ غلط ہے اگر لغوی معنٰی مراد لیا جائے تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ لا ینتج کے تحت یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ باری تعالٰی کی کوئی مماثلت نہیں اور اس سے معنٰی اصطلاحی مراد لیا جائے تب بھی صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں بھی تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اور تکرار لازم آتا ہے اس لئے کہ لا یحد کے تحت اس بات کی نفی ہو چکی ہے کہ باری تعالٰی کیلئے جنس اور فصل یعنی اجزاء نہیں۔

جواب: اگر چہ ماقبل میں نفی ہو چکی ہے لیکن یہ تصریح بما علم ضمناً کی قبیل سے ہے جو کہ فصحاء اور بلغاء کی کلام میں یہ تصریح ہوتی رہتی ہے۔کہ ماقبل میں ضمناً نفی تھی یہاں پر صراحتاً نفی ہے نیز نہ مقام چونکہ مقام تقدیس وتمجید کا ہے جس کی اہمیت کے پیش نظر تصریح بما علم ضمناً کا ہونا بہت ضروری تھا۔

سوال: اگر جنس کا لغوی معنٰی مراد لیا جائے اس پر اشکال ہوگا کہ اس سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور براعت استہلال کہتے ہیں خطبہ میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو آنے والے مقصودی مضامین کیطرف مشیر ہوں۔

جواب: کہ اگر چہ براعت استہلال کا فائدہ معنٰی کے اعتبار سے حاصل نہیں ہوگا لیکن لفظ کے اعتبار سے یہ فائدہ ضرور حاصل ہوگا اس لئے کہ لفظ جنس میں معنٰی اصطلاحی کا ابہام ہے اور براعت استہلال کیلئے ابہام بھی کافی ہے۔

فائدہ: یہاں پر تین نسخے ہیں

پهلا نسخه: تعالیٰ عن الجنس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں قید سے

دوسرا نسخه: تعالی عن الحس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں حس سے۔

تیسرا نسخه: تعالیٰ عن الحبس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں قید سے۔ پہلا نسخہ راجح ہے اور باقی دونوں نسخے مرجوح ہیں۔ وجہ مرجوح ہونکی یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ اگلی عبارت و الجهات کے ساتھ ان دونوں معنوں کا تعلق ہے کہ جہاں جہت ہوگی وہاں محسوس ہوگا اسی طرح جہاں جہت ہوگی وہاں محبوس اور مقید ہوگا۔

﴿ و الجهات ﴾

جہات جہت کی جمع ہے۔ جہت کے دو معنٰی ہیں۔ لغوی (۲) اصطلاحی

سوال: جہاں پر لغوی معنٰی کی نفی ہے یا اصطلاحی معنٰی کی نفی ہے؟ جو مراد تو وہی غلط ہے؟ اگر لغوی معنٰی کی نفی ہو تو یہ مصدر ہے جس میں دو احتمال ہیں۔

پهلا احتمال: یہ مصدر مبنی للفاعل ہو اب حاصل معنٰی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ توجہ کرنے سے بلند و بالا ہیں یہ معنٰی بالکل غلط ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ ہر آن ہر گھڑی اپنے بندوں کیطرف توجہ کئے ہوئے ہی۔

دوسرا احتمال: کہ یہ مصدر مبنی للمفعول ہو۔ اسکا معنٰی ہے توجہ کیے جانا حاصل معنٰی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ توجہ کئے جانے سے بلند ہیں یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ بندے اپنی ضروریات اور حوائج میں باری تعالیٰ کیطرف توجہ کرتے ہیں اور باری تعالیٰ توجہ کیے جاتے ہیں۔

اور اگر معنٰی اصطلاحی کی نفی ہو تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ معنٰی اصطلاحی جہت کا یہ ہے کہ جہت اسکو کہا جاتا ہے جو نسبت محمول الی الموضوع کی کیفیت نفس الامری پر دال ہو اور یہ مختص ہے مرکبات اور قضایا کے ساتھ اور باری تعالیٰ کو کسی قضیہ کا موضوع بنایا جائے اور اس کی صفات سے کسی صفت کو محمول بنایا جائے تو اس میں جہت کا ہونا ضروری ہے خواہ وہ جہت لفظاً مذکور ہو یا معنٰی جیسے الله عالم بالضرورة لہذا معنٰی اصطلاحی کے اعتبار سے بھی نفی درست نہ ہوئی۔

جواب اول: یہاں پر جہات کی معنٰی لغوی اور نہ ہی معنٰی اصطلاحی کی بلکہ اس سے معنٰی عرفی کی نفی کرنا ہے کہ عوام الناس کے ہاں جہات کا معنٰی ہوتا ہے جہات ستہ۔ اور جہات ستہ یہ ہیں فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، شمال، کہ ہم اسی عرفی معنٰی کی اعتبار سے جہات کی نفی کرتے ہیں۔ کہ باری تعالیٰ جہات ستہ سے پاک ہیں یہ معنی بالکل درست ہے اس لئے کہ جہات ستہ تقاضا کرتی ہیں مکین فی المکان کا اور حالانکہ باری تعالیٰ مکین فی المکان ہونے سے مبرئی اور منزہ ہیں۔

جواب ثانی: ہم یہاں پر جہات کے معنٰی عرفی خاص کی نفی کرتے ہیں کہ خواص کے جہات کا اطلاق ہوتا ہے اطراف ثلاثہ پر۔ یعنی طول، عرض، عمق اور یہ نفی کرنا صحیح اور معتبر ہے۔ طول، عرض، عمق جسم اور جسمانیت کو مستلزم ہے اور باری تعالیٰ جسم اور جسمانیت سے مبرئی اور منزہ ہیں۔

سوال: معنٰی عرفی عام اور معنٰی عرضی خاص کی نفی سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مصنف نے کتاب میں نہ تو اطراف ثلاثہ سے بحث کی ہے اور نہ جہات ستہ سے۔ بلکہ اس میں بحث جہات منطقیہ سے ہے۔

جواب: ٹھیک ہے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا باعتبار معنٰی کے لیکن لفظ کے اعتبار سے ضرور فائدہ حاصل ہوگا براعت استہلال کا اور ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ ایہام براعت بھی کافی ہے۔

فائدہ: کبھی جہات کا اطلاق نفس امکنہ پر بھی ہو جاتا ہے جیسے مکان عالی کو فوق اور مکان سافل کو تحت کہا جاتا ہے تو یاد رکھیں کہ جہات کی اس معنٰی سے اعتبار سے بھی نفی کرنا باری تعالیٰ سے صحیح ہے۔ تو اب حاصل معنٰی یہ ہوگا کہ درانحالیکہ باری تعالیٰ کیلئے مکان نہیں۔

لانه لو كان للواجب مكانا يكون الواجب جسماوالتالی باطل فا لمقدم مثلهٗ۔ اور تالی کا بطلان تو ظاہر اور واضح ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کیلئے مکان ہوں تو باری تعالیٰ متمکن ہونگے۔ اور متمکن مکان میں جسم ہی ہوا کرتا ہے۔

﴿جعل الکلیات و الجزئیات﴾

اس جملہ میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔

تحقیق ترکیبی: اس میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا تھا کہ واجب تعالیٰ متصف ہیں صفات سلبیہ کے ساتھ فھل ھو متصف بالصفات الثبوتیہ تو جواب دیا جعل الکلیات و الجزئیات۔ کیا وال ہوتا تھا ھذا تنزیھہ نماذا تمجیدہ تو مصنف نے جواب دیا جعل الکلیات والجزئیات

سوال: صفات ثبوتیہ تو اور بھی تھیں انمیں سے جعل والی صفت کو مصنف نے کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: اس لئے کہ جعل صفت تکوینیہ ہے اور تکوین موقوف ہوتی ہے قدرت، علم، ارادہ، سمع، بصر پر کیونکہ جو قادر نہیں ہوتا وہ مرید بھی نہیں ہوتا۔ الی آخرہ۔ تو وہ ممکنات کیلئے کیسے جاعل بن سکتا ہے۔ لہذا جعل مشتمل ہے تمام صفات ثبوتیہ پر یا یہ جملہ مستانفہ غیر مصدر ہو کر اس سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال ہوتا تھا کہ واجب تعالیٰ جب متغیر نہیں اور ممکنات متغیر اور متبدل ہوتی ہیں تو لہذا واجب تعالیٰ اور ممکنات کے اندر کسی قسم کا کوئی علاقہ نہ ہوا۔ مصنفؒ نے جواب دیا جعل الکلیات و الجزئیات کہ واجب اور ممکن کے درمیان علاقہ محقق ہے وہ علاقہ جعل کا ہے یا یہ جملہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب باری تعالیٰ متغیر نہیں تو جاعل بھی نہیں بن سکتے کیونکہ اگر جاعل ہوں تو لازم آئے گا واجب تعالیٰ میں تغیر باعتبار جعل کے و لتالی باطل فالمقدم مثلہ وجہ بطلان تو مصنف کے قول لا تغیر میں گزر چکی ہے البتہ وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ جاعل ہوں تو جعل دو حال سے خالی نہیں ازل میں ہوگا یا نہیں اگر ازل میں ہو تو ممکنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ ممکنات حادث ہیں نہ کہ قدیم اور اگر جعل ازل میں نہ ہو تو لازم آئے گا واجب تعالیٰ میں تغیر باعتبار جعل کے اس لئے کہ

جعل ازل میں نہیں تھا بعد میں پایا گیا لہذا جعل متغیر ہو گیا عدم سے وجود کیطرف۔

مصنف نے جواب دیا کہ جعل الکلیات و الجزئیات واجب تعالیٰ ممکنات کیلئے جاعل ہیں باقی رہا اعتراض کا جواب۔

اشاعرہ کے مذہب کے مطابق جواب کا حاصل یہ ہے کہ جعل حادث ہے اس لئے کہ یہ صفات ثبوتیہ کی اقسام میں سے تیسرے قسم صفات اضافیہ محضہ میں سے ہے اور ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ تغیر صفات اضافیہ محضہ میں جائز ہے۔

اور ماتریدیہ کے مذہب کے مطابق جواب کا حاصل یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ جعل صفات حقیقیہ میں سے ہے لیکن اس سے ممکنات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ نفس جعل علت تامہ نہیں ممکنات کیلئے بلکہ علت وہ تعلق ارادہ ہے لہذا ممکنات کا موجود ہونا یہ مبنی ہے جعل کے تعلق بالممکنات پر اور تعلق حادث ہے۔

دوسرا احتمال: کہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے بہر تقدیر جملہ استینافیہ بنایا جائے یا حالیہ بنایا جاے دونوں سے مصنف نے ان دو سوالوں کے جواب کیطرف اشارہ کرنا ہے لیکن یاد رکھیں پہلا احتمال یعنی جملہ مستانفہ بنانا ہے راجح ہے اور جملہ حالیہ بنانا یہ مرجوح ہے جس کی وجہ مرجوحیت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ مصنف اس عبارت میں جعل الکلیات و الجزئیات کے اندر پانچ دعوے کئے ہیں۔

پہلا دعویٰ: کہ عالم بجمیع اجزائیہ یعنی تمام کائنات مجعول ہو کر محتاج ہے جاعل کیطرف۔

دوسرا دعویٰ: کہ واجب تعالیٰ کسی کیلئے مجعول نہیں۔

تیسرا دعویٰ: کہ جاعلیت منحصر ہے واجب تعالیٰ کیلئے۔

چوتھا دعویٰ: جعل کلیات مقدم ہے جعل جزئیات پر۔

پانچواں دعویٰ: جعل بسیط حق ہے نہ کہ جعل مرکب۔

سوال: یہ دعاوی خمسہ اور مسائل خمسہ اس جملے سے کیسے مستنبط ہوتے ہیں۔ اور انکی طرف مصنف نے کس طرح اشارہ فرمایا ہے؟

جواب: مصنف نے کلیات اور جزئیات کو جعل کا مفعول اول بنا کر دعویٰ اولیٰ کیطرف اشارہ کر دیا اس لئے جو مفعول ہوگا وہ مجعول ہوگا اور محتاج الی الجاعل ہوگا۔

اور جعل کی ضمیر کو واجب تعالیٰ کیطرف اسناد کر کے دعویٰ ثانیہ کی طرف اشارہ کر دیا اور اس جملہ کو مقام مدح میں ذکر کر کے دعویٰ ثالثہ کیطرف اشارہ کر دیا اسلئے کہ مدح تب ہی بنتی ہے جب صفت مختص ہو ممدوح کیساتھ۔

اور مصنف نے کلیات کو جزئیات پر مقدم کر کے دعویٰ رابعہ کیطرف اشارہ کر دیا۔

اور مصنف نے جعل کے ایک مفعول پر اکتفا کر کے دعویٰ خامسہ مسئلہ خامسہ کیطرف اشارہ کر دیا اس لئے کہ جعل کے دو معنیٰ آئے ہیں۔(۱) جعل بمعنیٰ خلق تو یہ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے اور جعل بسیط ہے (۲) جعل بمعنیٰ صیّر ہے۔ یہ جعل دو مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے اور یہ جعل مؤلف ہے۔ یہاں پر صاحب سلم نے ایک مفعول پر اکتفاء کر کے اسی طرف اشارہ کر دیا کہ جعل بسیط حق ہے اور بعض نے کہا یہاں جعل بمعنیٰ صیّر کے ہے جس کا مفعول ثانی محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے جعل الکلیات و الجزئیات موجودۃ لیکن یہ احتمال بالکل غلط ہے اس لئے حذف ماننے کی صورت میں خلاف اصل لازم آتا ہے اور نیز اسکے ساتھ ساتھ یہ قول مصنف کی تصریح کے خلاف ہے کہ مصنف نے اس مقام پر جو منہیہ لکھا ہے اس میں کہا ہے کہ جعل بسیط حق ہے اب ان دعویٰ اور مسائل پر دلائل کا بیان کرتے ہیں۔

دعوی اولی کی دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ کائنات کے اندر تمام موجودات خواہ وہ کلیات ہوں یا جزئیات دو قسم پر ہیں۔(۱) واجب (۲) ممکن

واجب: اسکو کہا جاتا ہے کہ جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو یہ تو صرف باری تعالیٰ ہی میں منحصر ہے۔ اور باری تعالیٰ کے سواء تمام موجودات ممکن ہیں۔

ممکن: وہ ہوتا کہ جسکا وجود اور عدم یکساں ہو اور یہ ممکن اسوقت تک متحقق اور موجود نہیں ہوسکتا جب تک کہ اسکی جانب وجود کی جانب عدم پر ترجیح نہ دے دی جائے۔ لہذا ہر ممکن اپنی جانب

وجود میں محتاج الی المرجح ہے اور اس مرجح کا نام جاعل ہے تو تمام کلیات وجزئیات مجعول ہو کر محتاج الی الجاعل ہوئے۔

فائدہ: مصنف نے اس دعوی اولی اور مسئلہ اولی میں فرق ثلاثہ کی تردید کی ہے۔

(۱) معتزلہ کی تردید کی ہے جن کا نظریہ ہے کہ یہ انسان اپنے افعال کا خالق اور جاعل ہے لہذا انکے ہاں بعض عالم کا جاعل اللہ ہے اور بعض کا انسان ہے تو مصنف نے تردید کردی کہ نہیں تمام کائنات کا فاعل اللہ تعالی ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ شیعہ کا ہے انکے نزدیک افعال عباد کی دو قسمیں ہیں افعال قبیحہ اور افعال حسنہ افعال قبیحہ کا جاعل انسان ہے اور افعال حسنہ کا جاعل واجب تعالی ہے۔

(۳) تیسرا فرقہ مجوس کا ہے ان کے نزدیک عالم میں دو چیزیں ہیں شر اور خیر۔ شر کا خالق شیطان ہے اور خیر کا خالق واجب تعالی ہے مصنف ان تینوں کی تردید کردی کہ عالم بجمیع اجزائہ خواہ وہ افعال عباد ہوں یا غیر افعال عباد ہوں خواہ وہ افعال قبیحہ ہوں یا افعال حسنہ خواہ وہ شر ہوں یا خیر ہوں یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کلیات سے ہوں یا جزئیات سے اور جمیع کلیات اور جزئیات مجعول ہو کر محتاج الی الجاعل ہیں اور اسی دعوی اولی سے اصحاب البخت والاتفاق کے ایک فرقے کی تردید بھی ہو جائے گی جن کا نظریہ ہے کہ یہ عالم بالکل مجعول نہیں ہے اسکا کوئی جاعل نہیں اس کیلئے کوئی خالق نہیں یاد رکھیں کہ دعوی رابعہ سے اصحاب البخت والاتفاق کہ ایک اور فرق کی تردید ہو جائے گی جن کا نظریہ ہے کہ عالم فرد فرد ہونے کے اعتبار سے ایک دوسرے کیلئے مجعول ہیں کہ ہر فرد مجعول ہے دوسرے فرد کیلئے لیکن عالم مجموعہ من حیث المجموعہ یہ کسی ایک کیلئے مجعول نہیں۔

دعوی ثانیہ کی دلیل: اگر واجب تعالی مجعول ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مجعول لنفسہ ہوں گے تو لازم آئے گا علیت الشیئی لنفسہ یا مجعول لغیرہ ہوں گے کلیات اور جزئیات میں سے تو دور لازم آئے گا اس لئے کہ باری تعالی کے ماسوا وہ مجعول ہیں با کیلئے اب واجب تعالی بھی مجعول ہو جائے تو دور لازم آئے گا۔

دعویٰ ثالثہ کی دلیل: دعوی ثالثہ یہ تھا کہ تمام کلیات اور جزئیات یعنی تمام ممکنات کی جاعلیت منحصر ہے واجب تعالی میں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ہر ہر ممکن اپنے وجود اور تحقق میں مرجح کا محتاج ہوتا ہے اور یہ مرجح تین حال سے خالی نہیں۔ ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا یا واجب۔ ممتنع ہونا تو بدیہ البطلان ہے اسلئے کہ جو خود ممتنع ہوگا کسی دوسرے کو کیسے ترجیح دے سکتا ہے۔ یعنی جو خود معدوم ہے وہ کسی اور کے وجود کے لئے کیسے علت بن سکتا ہے۔ لہذا ممتنع ہونا تو بدیہ البطلان ہوا۔ دوسرا احتمال کہ وہ مرجح ممکن ہو یہ بھی باطل ہے اسلئے کہ ہر ہر ممکن اپنے تحقق اور وجود میں مرجح کی ضرورت ہے اب اس ممکن کیلئے اور مرجح کی ضرورت ہے اس مرجح کے بارے میں ہم سوال کرینگے کہ وہ تین حال سے خالی نہیں۔ ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا یا واجب ممتنع ہونا بدیہ البطلان ہے ممکن بھی نہیں ہوسکتا کہ ہر ممکن محتاج الی المرجح ہوتا ہے اب ہم اس مرجح کے بارے میں سوال کرینگے کہ وہ مرجح ممکن ہے یا ممتنع ہے یا واجب ہے۔ ھلم جراً یہ سلسلہ چلتا جائے گا تسلسل محال لازم آئے گا لہذا جب ممکن کیلئے مرجح کا ممتنع ہونا بھی باطل ہوا اور ممکن ہونا بھی باطل ہوا تو واجب ہونا ثابت ہوا کہ تمام ممکنات کو مرجح اور جاعل ہونا منحصر ہے واجب تعالی میں۔

دعویٰ رابعہ کی دلیل: تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات ہوں اپنے امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں۔ لیکن ان کلیات اور جزئیات میں فرق ہے کہ کلیات فقط امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں اور جزئیات امکان ذاتی کے ساتھ ساتھ امکان استعدادی کے بناء پر بھی محتاج الی الجاعل ہیں یعنی مخصوص نطفہ پدر اور مخصوص رحم مادر اور مخصوص مضغہ اور علقہ اور مخصوص قد و قامت کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں۔ لہذا کلیات صرف امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہونیکی وجہ سے بمنزل مفرد اور جزء کے ہوئی اور جزئیات امکان ذاتی اور امکان استعدادی دونوں کی بنا پر محتاج الی الجاعل ہونیکی وجہ سے بمنزل کل اور مرکب کے ہوئی اور قاعدہ ہے کہ مفرد مرکب پر اور جزء کل پر مقدم ہوا کرتا ہے لہذا اجاعل کلیات مقدم ہوا جعل جزئیات سے۔

بعنوان دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب باری تعالی کیطرف سے وجود کا فیضان ہوا تو کلیات

نے قلت شرائط کیوجہ سے وجود کو جلدی قبول کرلیا اور جزئیات نے کثرت شرائط کیوجہ سے وجود کو کچھ دیر بعد قبول کیا۔ تو ثابت ہوا جاعل کے جعل کا تعلق اولاً بالذات کلیات کے ساتھ ہے اور ثانیاً بالعرض جزئیات سے ہے۔

سوال: جعل کلیات کا مقدم ہونا جعل جزئیات پر باطل ہے اسلئے کہ کلیات کا جزئیات پر مقدم ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ یا باعتبار وجود خارجی کے ہوگا یا باعتبار وجود ذھنی کے اگر باعتبار وجود ذھنی کے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا قبل از تحلیل ہوگا یا بعد از تحلیل۔

پہلی صورت قبل از تحلیل: تو تقدم کا تصور ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ تقدیم تقاضا کرتی ہے تعدد کا اور قبل از تحلیل تعدد منتفی ہے اس لئے کہ کلی اور جزئی کا وجود قبل از تحلیل ذھن میں واحد ہوتا ہے لہذا جب دونوں کا وجود ایک ہو تو تقدیم اور تاخیر کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے۔

اگر دوسری صورت: یعنی بعد از تحلیل مراد ہو تو تقدیم کا تصور تو ہو سکتا ہے کیونکہ تعدد باعتبار تحلیل ذھن کے موجود ہے لیکن یہ تقدیم اور تاخیر معتبر کے اعتبار لاحظ کے لحاظ پر موقوف ہے اس لئے کہ معتبر جب کلی کا اعتبار اولاً کرے گا تو کلی مقدم ہو جائے گی اور جزئی کا اعتبار کرے گا تو جزئی مقدم ہو جائے گی۔ لہذا یہ دعوی کرنا کہ کلی کا وجود مقدم ہے جزئی کے وجود پر مطلقاً درست نہ ہوا اور اگر پہلا احتمال مراد ہو یعنی کلی باعتبار وجود خارجی مقدم ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ مقدم ہونا قبل از تحلیل ہوگا یا بعد از تحلیل: پہلی صورت تو متصور ہی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعدد موجود ہی نہیں تحلیل سے قبل اور دوسری صورت میں لازم آئے گا تقدم الشیئ علی نفسہ اسلئے کہ تحلیل تو فقط ذھن میں ہوتی ہے تو ذھن میں دو امر ہو گئے اور خارج میں دونوں کا وجود ایک ہے لہذا یہ کہنا کہ یہ مقدم میں تقدم خارجی کے ساتھ تو یہ فهل هذا الا تقدم الشیئ علی نفسه فی الخارج باقی رہی یہ بات کہ دونوں کا وجود خارج میں ایک کیسے ہو گیا اسکی وجہ یہ ہے کہ کلی خارج میں جو موجود ہوتی ہے وہ جزئی کے ضمن میں اور جزئی کے وجود میں ہوتی ہے۔

جواب: یہ اعتراض آپ کا تب وارد ہوگا جب کلی کو جزئی پر وجود میں مقدم مانا جائے حالانکہ ہم تو

یہاں کلی کو مقدم مان رہے ہیں جزئی پر وہ نسبت وجود باعتبار عقل کے ہے کہ عقل وجود کو اولاً نسبت کرتے ہیں کلی کی طرف نہ جزئی کی طرف اس لئے کہ کلی جزء ہے جزئی کی اور قاعدہ ہے جزء علت ہوتی ہے کل کی اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ وجود کی نسبت کرنا علت کیطرف یہ مقدم ہوا کرتا ہے وجود کی نسبت معلول کیطرف کرنے سے۔ دلیل کی تلخیص: بطریق قیاس لو کان الکلی الجزء الجزئی لکان نسبة الوجود الی الکلی مقدماً من نسبة الوجود الی الجزئی لکن المقدم حق فالتالی کذالک مقدم کی حقانیت تو واضح ہے البتہ بیان ملازمہ یہ ہے کہ وجود کلی مشروط ہے شرط واحد یعنی امکان ذاتی کیساتھ اور وجود جزئی مشروط ہے دو شرطوں کے ساتھ (۱) امکان ذاتی (۲) امکان استعدادی لہذا ہم یوں کہتے ہیں لو کان وجود الکلیات مشروطا بشرط واحد و وجود الجزئیات بشرطین لکان وجود الکلیات مقدما علی وجود الجزئیات لکن المقدم حق لما ذکر نا فالتالی کذالک اس لئے کہ جب کلی مشروط ہو ایک شرط کیساتھ تو اسکے موجود ہونے سے مانع ایک ہوا۔ اور جب جزئی دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے تو اسکی وجود سے دو مانع ہوئے لہذا کلیات وجود کو جلدی قبول کرلے گا اور جزئیات کچھ دیر سے۔

دعوی خامسہ کے دلائل: جن سے پہلے بطور تمہید کے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ: جعل صیر کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر جعل صیر کے معنیٰ میں استعمال ہو تو متعدی بدو مفعول ہوا کرتا ہے جس کا پہلا مفعول مجعول اور دوسرا مفعول مجعول الیہ ہوتا ہے۔ مجعول کا معنیٰ جس کو بنایا گیا ہو مجعول الیہ جس کی طرف بنایا گیا ہو جس طرح کہ ترکھان نے لکڑی سے چوکی بنائی تو لکڑی مجعول ہوگی اور چوکی مجعول الیہ اور یہ بنانا جعل بمعنی صیر کے ہے۔ اور جعل بمعنی خلق ہو تو متعدی بیک مفعول ہوگا یہ فقط مجعول کا تقاضا کرتا ہے اور جعل کے اصل میں اگر اثنینیت ہو تو وہ جعل مرکب ہوتا ہے اور جب جعل کی اصل میں وحدانیت ہو تو جعل بسیط ہوتا ہے اور یاد رکھیں کہ جب جعل بمعنی صیر کے ہو تو اسکے اصل میں اثنینیت ہوتی ہے اور یہ دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے مجعول، مجعول الیہ کا۔ اس لئے جعل بمعنی سیر کے یہ جعل مرکب ہوا کرتا

ہے اور جعل بمعنی خلق اصل میں وحدانیت ہوتی یہ صرف مجعول کا تقاضا کرتا ہے جعل بمعنی خلق یہ جعل بسیط ہوتا ہے۔

مقدمہ ثانیہ: عندالمناطقہ علماء کی چار قسمیں ہیں۔

(۱)متکلمین (۲) مشائیہ (۳) صوفیہ (٤) اشراقیہ

وجہ حصر: علماء دو حال سے خالی نہیں اہل نظر سے ہوں گے یا اہل ریاضت سے اگر اہل نظر سے ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ادیان ساویہ میں سے کسی دین کے پابند ہوں گے یا نہیں اگر پابند ہیں تو متکلمین اگر پابند نہ ہوں تو مشائیہ اور اگر علماء اہل ریاضت سے ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں ادیان ساویہ میں سے کسی دین ساوی کے پابند ہوں گے یا نہیں اگر پابند ہوں تو یہ صوفیاء ہیں اگر پابند نہ ہوں تو یہ اشراقیہ ہیں۔

اہل نظر کی تعریف: ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو احکام کو استدلال اور استنباط کے ذریعے معلوم کریں

اہل ریاضت کی تعریف: ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو باطنی ریاضت کر کے مسائل معلوم کریں۔

متکلمین کی تعریف: متکلمین ایسے علماء کو کہا جات ہے جو عقلاً ونقلاً عقائد شرع سے بحث کرنے والے ہوں جیسے اشاعرہ اور ماتریدیہ۔

مشائیہ کی تعریف: ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو عقلاً موجودات کے احوال واقعیہ نفس الامریہ سے بحث کرنے والے ہوں جن کا امام ارسطو ہے اور تبعین کو مشائیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ارسطو کے پیچھے چلنے والے ہیں۔

صوفیاء کی تعریف: ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو اشراق قلبی اور مراقبہ کے ذریعے قانون اسلامی کی موفقت کرتے ہوئے تزکیہ نفس اور تزکیہ باطن میں مصروف ہوں۔

اشراقیہ کی تعریف: ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو اشراق قلبی اور مراقبہ کے لئے ذریعے بلحاظ عقل و تجربہ اپنے تزکیہ نفس اور باطن میں مصروف رہتے ہوں جن کا امام افلاطون ہے۔

مقدمہ ثالثہ: باری تعالیٰ کے ماسواء کائنات میں تین چیزیں موجود ہیں (۱) نفس ماہیت

من حیث هی هی (۲) اتصاف ماهیت با الوجود (۳) وجود اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ تینوں چیزیں جعل کا اثر ہیں اور یہ سب کے سب مجعولات ہیں لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ جعل کا اثر بالذات ان تینوں میں سے کس کے ساتھ ہے یعنی کہ ان میں سے کون سا مجعول بالذات ہے اور کونسا مجعول بالتبع اور بالعرض ہے جسمیں تین قول اور تین نظریے ہیں۔

(۱) اشراقیین کا (۲) مشائیین کا (۳) شرذمہ قلیلہ کا۔

اشراقیہ کا نظریہ: یہ ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات نفس ماہیت من حیث ھی ھی کے ساتھ ہے۔ وجود اور اتصاف الماہیت بالوجود کے ساتھ ثانیاً اور بالعرض ہے۔

مشائیہ کا نظریہ: یہ ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات اتصاف الماہیت بالوجود کے ساتھ ہے اور نفس ماہیت اور نفس وجود کے ساتھ ثانیاً اور بالعرض ہے۔

شرذمہ قلیلہ کا نظریہ: ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات وجود سے ہے اور ثانیاً بالعرض اتصاف الماہیت با الوجود اور نفس ماہیت کے ساتھ ہے مگر انکا یہ نظریہ غیر مشہور ہونیکی وجہ سے متروک ہے یہاں پر یہی اشراقیہ اور مشائیہ کا قول اور نظریہ مشہور ہے۔

مشائیہ کی دلیل اول: جس سے پہلے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی: تمام ممکنات اپنی اس صفت کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہونگے جس صفت کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہوں گے وہی صفت جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہوگی۔

مقدمہ ثانیہ: تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات اپنی صفت امکانی کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہونگے۔

مقدمہ ثالثہ: امکان کا معنٰی ہے اتصاف الماہیت با لوجود۔

اب ان مقدمات ثلاثہ کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بحکم مقدمہ ثانیہ تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات ہوں اپنی صفت امکانی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ امکان کا معنٰی اتصاف الماہیت بالوجود لہذا بحکم مقدمہ اولی یہی اتصاف الماہیت بالوجود جاعل کے جعل

کا اثر بالذات ہے اور یہ جعل جعل مؤلف ہے علماء اشراقیہ کیطرف سے دو جواب دیے گئے ہیں۔

جواب اول: کہ ہم آپکے بیان کردہ مقدمہ ثانیہ کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ تمام ممکنات اپنی صفت امکانی کی بنا پر محتاج الی الجاعل ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں تمام ممکنات نے نفس ماھیت کے معلول بننے کی صلاحیت رکھنے کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہیں اور آپ کے بیان کردہ مقدمات میں سے بحکم مقدمہ اولی یہی نفس ماھیت جاعل کے جعل اثر بالذات ہے لہذا یہ جعل جعل بسیط ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

جواب ثانی: اگر اس مقدمہ ثانیہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ تمام ممکنات کا محتاج الی الجاعل ہونا اپنی صفت امکانی کی بناء پر ہے لیکن آپ کا بیان کردہ مقدمہ ثالث ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان کا معنٰی اتصاف الماھیت بالوجود بلکہ امکان کا معنٰی ہے ماھیت کا معلول بننے کی صلاحیت رکھنا لہذا تمہارے بیان کردہ مقدمہ میں سے بحکم مقدمہ اولی یہی نفس ماھیت جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہے اور جعل جعل بسیط ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

مشائین کی دلیل ثانی: کہ یہ کائنات کی تینوں چیزیں نفس ماھیت اور وجود اور اتصاف الماھیت بالوجود سب مجعول ہیں۔ کیونکہ اگر مجعول نہ ہوں تو پھر جاعل ہوں گی اسلئے کہ عالم میں دو ہی چیزیں ہیں یا تو جاعل ہیں یا مجعول ہیں۔ چونکہ اگر جاعل بننا باطل ہے لہذا یہ مجعول ہیں اور ہمارا دعوی ہے کہ مجعول بالذات اتصاف الماھیت بالوجود ہے اور نفس ماھیت اور وجود یہ دونوں مجعول بالعرض ہیں اسلئے کہ نفس ماھیت اور نفس وجود میں مجعول بالذات بننے کی صلاحیت نہیں۔ نفس ماھیت کا مجعول بالذات ہونا اسلئے باطل ہے کہ اسوقت مجعولیت ذاتیہ کی خرابی لازم آئیگی۔

مجعولیت ذاتیہ: کہتے ہیں کہ ذات اور ذاتیات کے درمیان جعل کا واسطہ ہو۔
یا بعنوان دیگر ثبوت الشیئی لنفسہ کو مجعولیت ذاتیہ کہا جاتا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ باری تعالیٰ نے انسان کو انسان بنایا اور کمہار نے گھڑے کو گھڑا بنایا اس طرح یہاں پر بھی یہی ہوگا کہ باری تعالیٰ

نے ماہیت کو ماہیت بنایا یہ مجعولیت ذاتیہ ہے اور ثبوت الشیئی لنفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔
اس طرح وجود کا مجعول بالذات ہونا بھی باطل ہے اسلئے کہ وجود ایک امر اعتباری ہے اور جعل کے اثر بالذات کیلئے ضروری ہے کہ وہ امر واقعی نفس الامری ہو جبکہ وجود امر واقعی نہیں بلکہ امر انتزاعی امر اعتباری ہے اسلئے کہ کہ موجود فی الخارج سے منتزع ہوتا ہے جیسا کہ آسمان خارج میں موجود ہے اس سے فوقیت کا انتزاع ہوتا ہے اور زمین سے تحتیت کا انتزاع ہوتا ہے جب یہ وجود امر انتزاعی ہوا تو امر انتزاعی امر اعتباری ہونیکی وجہ سے مجعول بالذات نہیں بن سکتا۔ لہذا جب نفس ماہیت اور نفس وجود مجعول بالذات اور جاعل کی جعل کا اثر بالذات نہیں بن سکتے تو باقی رہا اتصاف الماھیت بالوجود لہذا وہی جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہوگی اور چونکہ اتصاف الماھیت بالوجود میں اثنینیت ہے لہذا یہ جعل مؤلف جعل مرکب ہوا علماء اشراقیہ کیطرف سے

جواب: کہ جس طرح وجود امر اعتباری اور امر انتزاعی ہے اس طرح اتصاف الماہیت بالوجود بھی ایک امر اعتباری اور امر انتزاعی ہے اسلئے کہ اتصاف نام ہے نسبت بین الطرفین کا اور تعلق بین الطرفین کا کیوں کہ یہ طرفین سے منتزع ہوتا ہے لہذا وجود کو امر انتزاعی ہونیکی وجہ سے اثر بالذات نہیں بنایا جا سکتا تو اتصاف بھی امر اعتباری اور امر انتزاعی ہونیکی وجہ سے اثر بالذات نہیں ہوسکتا۔ لہذا ایک امر اعتباری کو اثر بالذات کہنا دوسرے کو اثر بالعرض کہنا تلك اذاً قسمة ضیزیٰ ہے۔ اور جب ان تینوں میں سے امر واقعی امر نفس الامری نفس ماھیت ہے تو وہی جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہوگی باقی رہا سوال کہ مجعولیت ذاتی کی خرابی لازم آتی وہ تو آپکے معنیٰ کے اعتبار سے لازم آتی ہے کہ اللہ تعالی نے ماہیت کو ماہیت بنایا۔ یہ معنیٰ ہم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ معنیٰ کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے ماہیت کو پیدا کیا یعنی عدم سے وجود کیطرف نکالا اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس معنیٰ کے اعتبار سے مجعولیت ذاتیہ قطعاً لازم نہیں آتی۔ اشراقیہ کا نظریہ اور دعوی یہ تھا کہ جعل کا تعلق اولاً و بالذات نفس ماھیت من حیث ھی ھی کے ساتھ ہے اور وجود اور اتصاف بالماھیت بالوجود کے ساتھ ثانیاً بالعرض ہے۔

اشراقیہ کی دلیل اول: یہی ہے جو ابھی گزری ہے کہ جاعل کے جعل کا اثر بالذات امر واقعی اور امر نفس الامری ہونا چاہیے اور جب ان تینوں چیزوں میں سے اتصاف اور وجود امور انتزاعیہ امور اعتباریہ میں سے ہے تو صرف ماھیت ہی ایک ایسی چیز ہے جو امر واقعی نفس الامری ہے اور موجود فی الخارج ہے لہذا جاعل کے جعل کا تعلق اولاً بالذات اسی کے ساتھ ہوگا اور یہی مجعول بالذات ہوگا اور چونکہ اسمیں وحدانیت ہے تو لہذا یہ جعل جعل بسیط ہے اور یہی حق ہے۔

اشراقیہ کی دلیل ثانی: جس سے پہلے تین مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی: مطلق مقدم ہوتا ہے اور مقید مؤخر ہوتا ہے۔

مقدمہ ثانیہ: ما بہ الذات مقدم ہوتا ہے اور ما بہ العرض مؤخر ہوتا ہے۔

مقدمہ ثالثہ: نفس ماہیت نفسی مطلقی کا درجہ ہے اور اتصاف الماہیت بالوجود ماھیت مقیدہ کا درجہ ہے۔ ان مقدمات ثلاثہ کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تم اس بات کو تسلیم کرو کہ نفس ماھیت مجعول بالذات ہے ورنہ ہم دلیل سے منوائیں گے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اتصاف الماہیت بالوجود مجعول بالذات ہو اور نفس ماہیت مجعول بالعرض ہو تو اتصاف الماہیت بالوجود مجعول بالذات ہونیکی وجہ سے مابہ الذات کے درجہ میں ہو کر مقدم ہوگی اور نفس ماھیت مجعول بالعرض ہونیکی وجہ سے ما بہ العرض کے درجہ میں ہو کر موخر ہوگی حالانکہ یہی اتصاف الماہیت بالوجود ماھیت مقیدہ ہونیکی وجہ سے موخر ہوگی تو لازم آئے گا شیئ واحد کا مقدم اور موخر ہونا۔ ھل ھذا الا اجتماع النقیضین ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگی لہذا یہاں بھی لازم آئے گا شیئ واحد کا مقدم اور مؤخر ہونا یہ بھی اجتماع النقیضین ہے جو کہ باطل ہے یہ ساری خرابی اس لئے لازم آئی کہ تم نے اتصاف الاماھیت بالوجود کو جاعل کے جعل کا اثر بالذات مانا ہے اور نفس ماھیت کو مجعول بالعرض اور بالتبع مانا ہے جب کہ تم اے مشائیہ ہمارا دعوی تسلیم کرلو کہ نفس ماھیت کو مجعول بالذات مان لیا جائے اور اتصاف الماھیت بالوجود کو مجعول بالتبع بالعرض مان لیا جائے تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کہ نفس ماھیت مجعول بالذات ہونیکی وجہ سے مقدم ہے لہذا

جاعل کے جعل کا اثر بالذات نفس ماھیت کے ساتھ ہے اور چونکہ اسمیں وحدانیت ہے لہذا جعل بسیط حق ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

دلیل ثالث: اے مشائیہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اتصاف الماہیت بالوجود کو جاعل کے جعل کا اثر بالذات مانتے ہو تو نفس ماھیت کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جب کہ یہ مجعول ہے یا نہیں اگر کہتے ہو کہ یہ مجعول نہیں تو لازم آئے گا ممکن کا واجب ہونا جو کہ محال اور باطل ہے۔ اگر تم کہو کہ یہ مجعول ہے تو پھر مجعول دو حال سے خالی نہیں۔ مجعول بالذات ہے یا مجعول بالعرض اگر تم کہو کہ یہ مجعول بالذات ہے فھو المدعی و المطلوب لیکن یہ تمہارے نظریے کے خلاف ہے اگر تم کہو کہ مجعول بالعرض ہے تو یہ نفس ماھیت معروض بن جائے گی اور اتصاف الماہیت بالوجود عارض بن جائیگی۔ اور اتصاف الماھیت بالوجود مجعول بالذات ہونیکی وجہ سے مقدم جب کہ نفس ماھیت مجعول بالعرض ہونیکی وجہ سے مؤخر ہوگی تو لازم آئے گا عرض کا معروض پر مقدم ہونا۔ اور عارض کا مقدم ہونا معروض پر بدیھی البطلان ہے اور یہ ساری خرابی اس لئے لازم آ رہی ہے کہ تم نے نفس ماھیت کو مجعول بالذات نہ مانا لہذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ جاعل کے جعل کا اولاً بالذات تعلق نفس ماھیت کے ساتھ اور یہی جعل بسیط ہے۔

فائدہ: منشاء اختلاف بین الاشراقین و المشائین کہ جعل بسیط اور جعل مرکب کے بارے میں مشائیہ اور اشراقیہ کا اختلاف دراصل ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف وجود کے بارے میں ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وجود با لمعنی المصدر جس کو بودن سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ موجود فی الخارج سے وجود کا انتزاع ہوتا ہے جس طرح آسمان سے فوقیت کا انتزاع ہوتا ہے تو اسکے تو دونوں حضرات قائل ہیں دوسری قسم یہ ہے کہ وجود حقیقی جسکو وجود بمعنی مابه الموجودیت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ منشاء اختلاف ہے۔ اشراقیہ حضرات کہتے ہیں کہ خارج میں صرف نفس ماھیت ہے اسی سے وجود با لمعنی المصدر کا انتزاع ہوتا ہے ماھیت کے علاوہ کوئی وجود حقیقی نہیں جو منظم الی الماھیت ہو۔ اور مشائیہ حضرات کہتے ہیں

کہ خارج میں نفس ماھیت بھی ہے اور وجود حقیقی بھی ہے باری تعالیٰ نے وجود حقیقی کو اٹھا کر ماھیت کے ساتھ منظم کر دیا تو ماھیت موجود فی الخارج ہوگئی جیسے خارج میں کپڑا بھی موجود ہے اور رنگ بھی موجود ہے تو رنگ ساز نے رنگ کو کپڑے کے ساتھ ملا دیا تو کپڑا سرخ، سیاہ، سبز بن جاتا ہے۔ بالکل ایسے ہی وجود اور نفس ماھیت ہے۔ مشائیہ حضرات کے نزدیک وجود بمعنی المصدر کا منشاء انتزاع وجود حقیقی ہے جو منظم الی الماھیت ہے نہ کہ نفس ماھیت۔ منشاء انتزاع نہیں اور اشراقیہ کے نزدیک وجود بمعنی المصدر کا منشاء انتزاع نفس ماھیت ہے وجود حقیقی نہیں۔ اگر دلائل سے اشراقیہ کا مذھب صحیح ثابت ہو جائے تو جعل بسیط کی حقانیت خود بخود ثابت ہو جائے گی اور اگر دلائل سے اشراقیہ کا مذہب ثابت ہو جائے کہ نفس ماھیت کے علاوہ ایک وجود حقیقی ہے جو ماھیت کے ساتھ منضم ہے تو جعل مرکب کی حقانیت خود بخود ثابت ہو جائے گی۔ اور ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اشراقیہ کا مذہب درست ہے اس لئے کہ خارج میں کوئی وجود ایسا نہیں جو ماھیت سے علیحدہ ہو کر منضم الی الماھیت ہو اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ماھیت بھی موجود ہے اور وجود حقیقی بھی موجود ہے تو اس وقت ماھیت قبل انضمامہ موجود ہو گی۔ اس لئے ضابطہ ہے کہ انضمام الشیئی الی الشیئی فرع ہے وجود منضم الیہ کی تو ماھیت جو منضم الیہ خارج میں یقیناً موجود ہو گی قبل انضمامہ۔ اور اسکو تم بھی موجود مانتے ہو۔ تو اب ہم سوال کرتے ہیں کہ ماھیت جس وجود کے ساتھ موجود ہے وہ وجود اس وجود حقیقی منضم کا عین ہو گا یا غیر اگر عین ہے تو تقدم الشیئی علی نفسہ لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ وجود حقیقی اپنے منضم ہونے سے پہلے منضم ہو جائے اور اگر وجود ماھیت اس وجود حقیقی کا غیر ہے تو لازم آئے گا ایک ماھیت کا دو وجودوں کے ساتھ منضم ہونا جو کہ باطل ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ کل ما ھو مستلزم للباطل فھو باطل لہذا نفس ماھیت کے علاوہ وجود حقیقی کا ہونا باطل ہوا تو خارج میں صرف اور صرف نفس ماھیت ہے جس کے ساتھ جاعل کے جعل کا تعلق ہے اور یہ جعل بسیط ہے اور یہی حق ہے۔ بعنوان دیگر کہ اصل اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ وجود کا ماھیت کے ساتھ کس قسم کا تعلق ہے اور اس تعلق

کی کیفیت کیا ہے اس کا اسل یہ ہے کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعلق انضمامی (۲) تعلق انتزاعی۔ تعلق انضمامی کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے اندر علیحدہ علیحدہ مستقل وجود ہو اور پھر دونوں کا انضمام ہو جائے جیسے کپڑے اور رنگ کا خارج میں علیحدہ علیحدہ وجود ہے پھر آپس میں دونوں کو صباغ نے انضمام کر دیا اور تعلق انتزاعی کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہو دوسری چیز کو اس سے انتزاع کر لیا ہو۔ جس طرح خارج میں فقط آسمان کے ساتھ فوقیت کا انتزاع کر لیا جائے تو خارج میں فوقیت کا کوئی وجود نہیں تو علماء مشائیہ کے نزدیک وجود کا ماھیت کے ساتھ تعلق انضمامی ہے اور اسی تعلق انضمامی پر جعل مؤلف کا مدار ہوے لہذا اگر کسی دلیل کے ذریعے اس تعلق انضمامی ہونے کو باطل کر دیا جائے تو جعل مؤلف خود بخود باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ مبنیٰ علیہ کا بطلان مستلزم ہوتا ہے مبنیٰ کے بطلان کو۔

اس تعلق انضمامی کے بطلان پر دلیل: یہ ہے کہ اگر وجود کا ماھیت کے ساتھ تعلق انضمامی ہو تو ماھیت کا انضمام سے قبل کسی وجود کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہے تو یہاں دو وجود ہو گئے ایک وجود منضم کی جانب اور دوسرا وجود منضم الیھا کی جانب۔ اب ہم اس دوسرے وجود کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ کہ یہ وجود منضم کا عین ہے یا غیر۔ اگر غیر ہو تو پھر ہم سوال کرینگے کہ اس وجود کا ماھیت کے ساتھ کیا تعلق ہے ھلم جرا تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذ اتعلق انضمامی کا قول کرنا باطل ہوا۔ تو جب مبنیٰ علیہ باطل ہوا جعل مؤلف کا تو اسکا مبنیٰ جعل مؤلف بھی باطل ہوا لہذا جب جعل مؤلف باطل ہوا تو جعل بسیط کی حقانیت ثابت ہو گئی۔

اور علماء اشراقیہ کے نزدیک وجود کا ماھیت کے ساتھ تعلق انتزاعی ہے اس صورت میں خارج کے اندر صرف ایک ہی چیز موجود ہے دوسری کا اس سے انتزاع کیا گیا ہے اور اسی کا نام جعل بسیط ہے۔

سوال: مشائیہ کی دلیل نقلی قرآن مجید میں موجود ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے جعل الشمس ضیاء و القمر نورا۔ اب دلیل کی تلخیص بطریق قیاس: لو کان الجعل فی قولہ تعالی جعل الشمس الی آخرہ متعدیاً الیٰ المفعولین لکان الجعل المؤلف حقاً لکن المقدم حق

فا التالی کذالك اور مقدم کی حقانیت تو واضح ہے اور تلازم بھی واضح ہے اس لئے کہ جاعل نے خود فرمایا ہے اور دلیل کی تلخیص بطریق قیاس اقترانی کہ ان الجعل فی قولہ تعالی جعل الشمس متعدیا الی المفعلین و کل جعل یکون ھکذا فھو جعل مؤلف فیکون الجعل المؤلف حقاً۔

جواب اول : اسمیں ضیاءً اور نوراً مفعول ثانی نہیں بلکہ یہ حال ہیں۔ لہذا یہ جعل بسیط ہوا نہ کہ مرکب۔

جواب ثانی : یہی بہتر ہے کہ ہمارا اختلاف اس جعل کے بارے میں ہے جو ماھیت کو عدم سے وجود میں لائے کہ وہ جعل بسیط ہے یا جعل مؤلف اور یہ جعل اگر مؤلف ہوتا تو ماھیت اور وجود کے درمیان واقع ہوتا اور ہماری کلام اس جعل کے بارے میں نہیں جو ایسی شیئین کے درمیان واقع ہو جن میں سے ایک موصوف ہو اور ایک صفت ہو یہ جعل تو واقعتا موجود ہے جس میں کوئی نزاع نہیں۔

﴿الایمان بہٖ نعم التصدیق﴾

یہاں پر دو باتوں کا بیان ہے۔(۱) ضمیر کی مرجع کا بیان کہ بہٖ ضمیر کے مرجع میں چار احتمال ہیں۔
(۱) ضمیر کا مرجع لفظ اللہ جو تسمیہ میں مذکور ہے یا سبحانہ میں یا مضمر فی ضمیر المسلمین۔ اسوقت معنٰی یہ ہوگا کہ ایمان لانا اس باری تعالیٰ کے ساتھ بھلی تصدیق ہے وفیہ رد علی المنکرین بذات اللہ تعالی (۲) ہٖ ضمیر کا مرجع صفات باری تعالیٰ ہے جو کہ سابقہ جملوں سے سمجھی جاتی ہے تو معنٰی یہ ہوگا کہ ایمان لانا صفات باری تعالیٰ کے ساتھ بھلی تصدیق ہے فیہ رد علی المنکرین بصفات الباری تعالی (۳) ضمیر کا مرجع جعل بسیط ہے جو کہ جعل کے مفعول ثانی کے ترک سے سمجھا گیا ہے اس وقت معنٰی یہ ہوگا ایمان لانا جعل بسیط کے ساتھ بھلی تصدیق ہے اسمیں جعل مرکب کے قائلین پر رد ہو جائے گا۔ (۴) ہٖ ضمیر کا مرجع جعل مطلق ہو جو کہ جعل کے صیغہ سے سمجھا جاتا ہے اس وقت معنٰی یہ ہوگا کہ ایمان لانا جعل مطلق کے ساتھ

بھلی تصدیق ہے اسمیں رد ہو جائے گا جو بخت واتفاق کے قائلین ہیں۔ لیکن ان چاروں احتمالات میں سے احتمال اول راجح ہے وجوہ ثلاثہ کیوجہ سے۔

پہلی وجہ ترجیح : لفظ اللہ کو مرجع بنانے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی اور آخری تین کو مرجع بنانے سے انتشار الضمائر فی الخطبہ کی خرابی لازم آتی ہے کہ سبحانہ سے لیکر اب تک ضمائر کا مرجع اللہ تعالیٰ کو بنایا گیا ہے اب اگر یہاں پر جعل بسیط ویا جعل مطلق کو بنایا جائے تو انتشار الضمائر فی الخطبہ کی خرابی لازم آتی ہے اور اگر صفات کو بنایا اجائے تو اسمیں بھی کسی درجے میں انتشار الضمائر کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ سبحانہ کی ضمیر تو یقیناً راجح ہے ذات باری تعالیٰ کیطرف۔

دوسری وجہ ترجیح : کہ سوق کلام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ضمیر کا مرجع لفظ اللہ کو بنایا جائے اس لئے کہ کلام تجیدات باری تعالیٰ میں چل رہی ہے تو مرجع بھی باری تعالیٰ ہی ہونا چاہیے لہذا کسی اور کو مرجع بنانے سے سوق کلام کا خلاف لازم آئے گا۔

تیسری وجہ ترجیح : کہ لفظ اللہ کو مرجع بنانے میں آخری تینوں احتمال مندرج ہو جاتے ہی۔ اسلئے کہ لفظ اللہ علم ہے ایسی ذات کا جو واجب الوجود ہے اور جمیع صفات کمال کیلئے مستجمع ہے۔ اب معنٰی یہ ہوگا کہ ایمان لانا اللہ تعالیٰ پر جو مستجمع لجمیع صفات الکمال ہے یہ بھلی تصدیق ہے۔ اسمیں صفات باری تعالیٰ تعالیٰ اور جعل بسیط اور جعل مطلق پر بھی ایمان کا اظہار ہو جائے گا بخلاف باقی تینوں احتمالوں کے کہ ان میں پہلا احتمال مندرج نہیں ہوتا۔ لہذا ان وجوہات ثلاثہ کی وجہ سے پہلا احتمال راجح ہے۔ بہر حال چوتھے احتمال میں اهل بخت والا تفاق کا رد ہو جاتا ہے جن کا نظریہ یہ ہے کہ یہ نظام عالم بخت واتفاق سے چل رہا ہے اسکا کوئی مؤثر اور جاعل اور موجد نہیں یہ فرقہ بختیہ اتفاقیہ اچھے کام کو بخت کیطرف منسوب کرتے ہیں اور برے کاموں کو اتفاق کیطرف منسوب کرتے ہیں۔

بخت و اتفاق کے تین مطلب بیان کئے جاتے ہیں: پہلا مطلب : وجود

عالم بلا موجد اور بلا مؤثر کے ہو۔ **دوسرا مطلب** : وجود عالم بغیر غرض اور بغیر علت غائیہ کے ہے۔ **تیسرا مطلب** : وجود عالم بلا حکمت اور مصلحت کے ہے۔ ان مطالب ثلاثہ میں سے دو غلط ہیں اور ایک صحیح ہے۔ پہلا مطلب اور آخری مطلب غلط ہے اور درمیان والا درست ہے۔ بہر حال یہ انکا دعوی ہے کہ وجود عالم بلا موثر اور بلا موجد کے ہے۔

دلیل اول :اگر یہ عالم محتاج الی المؤثر ہو تو یقیناً اس موثر کی عالم میں تاثیر ہوگی اور یہ تاثیر دو حال سے خالی نہیں حال وجود میں ہوگی یا حال عدم میں۔ اگر حال وجود میں ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی۔ اور اگر حال عدم میں ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ وجود اور عدم باہم نقیض ہیں۔ اور یہ ساری خرابی اسُ لئے لازم آئی کہ تم نے عالم کو محتاج الی المؤثر مانا ہے۔ مولانا بلیاویؒ نے اسکے دو جواب دیئے ہیں ایک جواب الزامی اور دوسر جواب تحقیقی ہے۔

الزامی جواب : یہ ہے کہ اے بختیہ اتفاقیہ اگر چہ تم عالم کیلئے کسی کو موثر نہیں مانتے۔ مگر عالم کیلئے صفت حصولی کا ثبوت ضرور مانتے ہو اب یہ دو حال سے خالی نہیں وجود میں ہوگا یا عدم میں اگر حال وجود میں ہو تو تحصیل حاصل والی خرابی لازم آئے گی اور اگر حال عدم میں ہو تو اجتماع نقیضین والی خرابی لازم آئے گی ما هو جوابكم فهو جوابنا ۔

جواب تحقیقی : یہ ہے کہ حال وجود اور حال عدم کے دو معنی ہیں۔ (۱) وجود بشرط الوجود اور عدم بشرط العدم (۲) حال الوجود فی زمان الوجود اور حال االعدم فی زمان العدم اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ بشرط الوجود بشرط الشیئی کے درجہ میں ہے اور بشرط العدم بشرط لا شیئی کے درجے میں ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر موثر کی تاثیر عالم میں بشرط الشیئی کے درجہ میں مانیں تو پھر یقیناً تحصیل حاصل کی خرابی اور لازم آئے گی۔ اسطرح اگر بشرط لا شیئی کے درجہ میں مانیں تو اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آتی ہے لیکن ہم موثر کی تاثیر عالم میں نہ تو بشرط الشیئی کے درجہ میں مانتے ہیں اور نہ ہی بشرط لا شیئی کے درجہ میں۔ بلکہ ہم موثر کی تاثیر عالم میں لا بشرط شیئی کے درجہ میں

مانتے ہیں۔ جسمیں نہ تو وجود کا اعتبار ہے اور نہ ہی عدم کا اعتبار ہے لہذا اس سے نہ تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور نہ ہی اجتماع نقیضین والی خرابی لازم آئے گی اور اگر آپ حال وجود اور حال عدم کا دوسرا معنیٰ مراد لیں تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ مؤثر کی تاثیر فی العالم فی زمان الوجود ہے اور فی زمان الوجود کے دو مطلب ہیں۔ (۱) تاثیر سے پہلے وجود حاصل ہوگا یا تاثیر اس وجود سے حاصل ہوگی اس صورت میں تحصیل حاصل والی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ اسکو کہتے ہیں تحصیل حاصل بذلك التحصیل جو کہ جائز ہے ممتنع نہیں۔ البتہ تحصیل حاصل بتحصیل آخر محال ہے جو یہاں پر متحقق اور موجود نہیں ہے۔

اہل حق کی دلیل: کہ ممکن اپنے ذات کے اعتبار سے نہ وجود کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ اگر ذات کے اعتبار سے وجود کا تقاضا کرے تو اس کا وجود ضروری اور عدم محال ہوا جائے گا یہ ممکن نہیں رہے گا بلکہ واجب بن جائے گا اور ممکن کا واجب بننا باطل ہے اسلئے کہ واجب تو منحصر ہے باری تعالیٰ میں اور اگر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے عدم کا تقاضا کرے تو عدم ضروری بن جائے گا اور وجود محال ہو جائے گا تو پھر بھی ممکن ممکن نہیں رہے گا بلکہ ممکن ممتنع بن جائے گا اور ممکن کا ممتنع بننا بھی محال ہے اور جو چیز مستلزم محال ہو وہ محال ہوا کرتی ہے لہذا ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تو وجود کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم کا تقاضا کرتا ہے تو اس ممکن کی جانب وجود اور جانب عدم برابر ہوگی اب اگر اسکا وجود بغیر مرجح کے ہو تو یہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ باطل ہے لہذا ممکن کیلئے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہے اور وہ مرجح ہے ذات باری تعالیٰ۔

دوسرا مطلب: اہل بحث و اتفاق نے یہ بیان کیا کہ وجود بلا علت غائیہ بلا غرض کے ہے یہ مطلب درست ہے اسمیں ہم ان سے متفق ہیں اس لئے کہ علت غائیہ علت فاعلیہ کیلئے متممات میں سے ہوتی ہے اور علت غائیہ کا نفع علت فاعلی کو پہنچتا ہے لہذا علت فاعلیہ اپنے کمال میں اور تمامیت میں محتاج ہوا کرتی ہے علت غائیہ کیطرف اور احتیاجی یہ قدم کے منافی ہے جس کی وجہ سے باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے۔

تیسرا مطلب: یہ بیان کیا کہ وجود عالم بلا حکمت اور مصلحت کے ہیں۔ یہ قول اور مطلب بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمه وجود عالم کے اندر ہزاروں حکمتیں اور مصالح ہیں الایمان۔ به نعم التصدیق اس میں دوسری بات یہ ہے کہ

دوسری بات: مصنف نے اس جملہ سے اشارہ کیا ہے کہ ایمان عین تصدیق ہے ایمان اور تصدیق میں عینیت ہے یعنی ایمان فقط تصدیق کا نام ہے مصنف نے میں اسکی تصدیق کی ہے اور فرمایافیه اشارة الی ان التصدیق هو المعتبر فی الاسلام فیما بینه و بین الله ۔اس سے احناف اور فقہاء کے مذہب کی تائید کرنا اور دوسرے لوگوں کی تردید کرنا ہے اور ایمان کے بارے میں تین مذہب مشہور ہیں۔

پہلا مذہب: ایمان مرکب ہے اجزائے ثلاثہ سے (۱) تصدیق با الجنان (۲) عمل با الارکان (۳) اقرار باللسان اور یہ مذہب ہے۔ (۱) خوارج کا (۲) معتزلہ کا (۳) جمہور محدثین کا۔لیکن ان تینوں میں فرق ہے خوارج کے نزدیک عمل بالارکان کو رکن کی حیثیت حاصل ہے لہذا مرتکب کبیرہ کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک عمل بالارکان کی حیثیت ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے تو خارج ہو جاتا ہے لیکن کفر میں داخل نہیں ہوتا معتزلہ ایمان اور کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں جبکہ جمہور محدثین ارکان ثلاثہ میں سے تصدیق کو رکن اصلی قرار دیتے ہیں اور رکن کامل قرار دیتے ہیں باقی دونوں رکنوں کو ناقص قرار دیتے ہیں لہذا ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ تو ایمان سے خارج ہوتا ہے اور نہ ہی کافر بنتا ہے البتہ اسے فاسق قرار دیکر جاتا ہے۔

دوسرا مذہب: بعض احناف کا یہ نظریہ ہے کہ ایمان مرکب ہے دو چیزوں سے (۱) تصدیق بالجنان (۲) اقرار باللسان۔ اگر انکے نزدیک بھی رکن کامل جو کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتا وہ تصدیق ہی ہے اور اقرار باللسان رکن ناقص ہے۔ جو حالت اکراہ میں ساقط ہو جاتا ہے۔

تیسرا مذہب: محققین احناف اور جمہور فقہاء کا ہے کہ ایمان بسیط ہے مرکب نہیں فقط تصدیق بالجنان کا نام ہے اور قاعدہ ہے کہ خبر کا مبتداء پر حمل ہوتا ہے اور حمل الخبر علی

المبتداء اتحاد اور عینیت کا تقاضا کرتا ہے تو اس بات کیطرف اشارہ ہو گیا کہ ایمان اور تصدیق میں عینیت اور اتحاد ہے۔

سوال: ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حمل الخبر علی المبتداء اتحاد اور عینیت کا تقاضا کرتا ہے بلکہ بعض اوقات حمل باعتبار جزئیت کے بھی ہوتا ہے جس طرح الانسان حیوان کا حمل باعتبار جزئیت کے ہے۔ حیوان انسان کی ماہیت کا ایک جز ہے یہاں پر بھی شاید حمل باعتبار جزئیت کے ہو کہ تصدیق ایمان کی ایک جزء ہے؟

جواب: اجزاء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خارجیہ (۲) ذھنیہ۔ اجزاء ذھنیہ میں تو جزء کا کل پر حمل ہوتا ہے لیکن اجزائے خارجیہ میں جزء کا کل پر حمل نہیں ہوتا اور یہاں پر اگر ایمان مرکب ہو اجزائے ثلاثہ سے تو یہ اجزاء ذھنیہ نہیں اجزائے خارجیہ ہیں ان میں سے کسی ایک جزء کا حمل ایمان پر نہیں ہوتا حالانکہ یہاں پر تصدیق کا حمل ایمان پر ہو رہا ہے اس سے واضح ہوا کہ تصدیق اور ایمان میں عینیت ہے۔

محققین کے دلائل: یعنی ایمان کے بسیط ہونے پر دلائل: دلیل اول: تمام وہ آیات اور نصوص ہیں جس میں ایمان کی نسبت قلب کی طرف ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے **وقلبه مطمئن بالایمان** اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے **کتب فی قلوبھم الایمان** اسی طرح

دلیل ثانی: وہ آیات اور نصوص جن میں اعمال کا عطف کیا گیا ہے ایمان پر جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے **ان الذین امنو و عملو الصلحت کانت لھم جنت الفردوس نزلا** اور بھی ایمان کے بسیط ہونے پر دلیل ہے اسلئے کہ ایمان معطوف علیہ ہے اور اعمال معطوف اور قاعدہ یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان تغایر ہوا کرتا ہے۔

دلیل ثالث: وہ آیات اور نصوص جن میں تارک اعمال پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے **وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا** اور باقی رہا احادیث صحیحہ وہ تو کثرت سے موجود ہیں جو ایمان کے بسیط ہونے پر دال ہیں مثلاً **قال النبی ﷺ من قال لا اله الا الله دخل الجنته و ان زنی و ان سرق**۔

﴿والاعتصام بہٖ حبذا التوفیق﴾

الاعتصام بہٖ کی ہٖ ضمیر کی مرجع میں وہی چار احتمال ہیں جو الایمان بہٖ میں تھے جس طرح ان چار احتمالات میں سے پہلا احتمال راجح تھا وجوہ ثلاثہ کی بناء پر یہاں پر بھی احتمال اول راجح ہے ان ہی وجوہات ثلاثہ کی بناپر اور حبذ التوفیق ۔ حبذا افعال مدح میں سے ہے۔ ذا اسکا فاعل ہے اور التوفیق فاعل سے بدل ہے یا عطف بیان ہے توفیق کا لغوی معنٰی جعل لاسباب موافقۃ للمطلوب یعنی اسباب کا مطلوب کے موافق مہیا ہو جانا عام ازیں مطلوب خیر ہو یا مطلوب شر توفیق کا شرعی معنٰی اسکو چند عنوانات کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے (۱) جعل لاسباب موفقۃ للمطلوب الخیر ۔ مطلوب خیر کیلئے اسباب کا مہیا ہو جانا (۲) تدبیر کا تقدیر کے موافق ہو جانا۔ (۳) قدرت اور استطاعت کا نام تو توفیق ہے۔ آخری میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے کہ آیا قدرت اور استطاعت سے کیا مراد ہے؟ وہ قدرت اور استطاعت مراد ہے جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے یا وہ قدرت اور استطاعت مراد ہے جو قبل از فعل ہوتی ہے جسکی تفصیل مع الدلیل علم اصول اور علم کلام میں ہے۔

﴿والصلوٰۃ والسلام﴾

لفظ صلوٰۃ کا لغوی معنٰی ہے تحریك الصلوین جیسا کہ صاحب کشاف علامہ زمخشری نے ذکر کیا ہے پھر شارع نے اسے نقل کر دیا ہے ارکان مخصوصہ کیلئے ۔ جن کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ارکان مخصوصہ میں بھی تحریك الصلوین ہوا کرتا ہے لہذا صلوٰۃ کا معنٰی تحریك الصلوین یہ حقیقت لغوی ہے اور صلوٰۃ کا معنٰی ارکان مخصوصہ کی حقیقت شرعی ہے اور لفظ صلوٰۃ کا استعمال دعا میں حقیقت شرعیہ سے مجاز ہے کہ جس طرح صلوٰۃ کا معنٰی ارکان مخصوصہ مشتمل ہے خشوع اور خضوع پر ایسے ہی دعاء بھی مشتمل ہے خشوع وخضوع پر تو لفظ صلوٰۃ کا استعمال دعاء میں یہ بطریق مجاز کے ہوگا اسمیں علاقہ تشبیہ ہے اور لفظ صلوٰۃ کا استعمال رحمت

میں اور استغفار میں یہ بطریق مجاز کے ہے۔ حقیقت شرعیہ سے اس لئے کہ صلوۃ بمعنی ارکان مخصوصہ رحمت اور استغفار۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوۃ کا لغوی معنیٰ ہے دعاء پھر شارع نے نقل کردیا ہے ارکان مخصوصہ کی طرف جس میں علاقہ تشبیہ ہے کما ھو الظاھر۔ لہٰذا اب لفظ صلوٰۃ کا استعمال رحمت اور استغفار میں مجاز ہوگا یا تو حقیقت لغویہ سے یا پھر حقیقت شرعیہ سے۔ بہر صورت دونوں میں علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہوگا۔ لہٰذا یہ مجاز مجاز مرسل ہوگا اور یہاں پر صلوٰۃ کا معنیٰ اعم ہے ان معانی مذکورہ سے وہ معنیٰ اعم یہ ہے افاضۃ الخیر الکثیر بطریق عموم مجاز نیز صلوٰۃ کا یہاں رحمت کا معنیٰ مراد لینا پھر رحمت سے رحمت کا اثر یعنی احسان مراد لینا بھی ممکن اور جائز ہے۔

سوال: کیا وجہ ہے کہ دونوں صورتوں میں آپ نے صلوٰۃ کا معنیٰ مجازی لیا ہے حقیقی لغوی یا حقیقی شرعی کیوں نہیں لیا؟

جواب: یہ ہے کہ صلوٰۃ کا حقیقی معنیٰ نہ حقیقی لغوی یہاں چل سکتا ہے اور نہ ہی حقیقی شرعی چل سکتا ہے لہٰذا یہاں پر صلوٰۃ کا معنیٰ مجازی مراد لیا ہے۔

﴿بحث بالدلیل﴾

دلیل سے مراد قرآن مجید ہے اور دلیل کا اطلاق کتاب اللہ پر معنیٰ لغوی اور معنیٰ اصطلاحی دونوں اعتبار سے صحیح ہے لغوی معنیٰ کا اعتبار اس لئے کہ دلیل کا لغوی معنیٰ ہے دال اور کتاب اللہ میں اللہ کی وحدانیت اور رسول اللہ کی رسالت اور صداقت پر دال ہے اسی وجہ سے اسے دلیل کہنا درست ہے۔ اور اصطلاحی معنیٰ کے اعتبار سے بھی درست ہے اصطلاحی معنیٰ ہے ما یتوصل بصحیح النظر فی احوالہٖ الی المطلوب الخبری پھر دلیل کا اطلاق اس معنیٰ کے اعتبار سے بھی کتاب اللہ پر صحیح ہے کیونکہ یہاں مطلوب صداقت رسول ﷺ ہے اور اسی طرح کتاب اللہ کا باری تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہونا باقی رہی یہ بات کہ دلیل کا اس معنیٰ کے اعتبار سے اطلاق کتاب اللہ پر کیسے درست ہے اسکی وجہ یہ ہیکہ دلیل بایں معنیٰ کا اطلاق کیا جاتا ہے ایسے مقدمات پر جو بالفعل غیر مرتب ہوں اور قرآن مجید میں بھی مقدمات غیر مرتبہ بالفعل ہیں۔ جیسے باری تعالیٰ کا

فرمان ہے وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ اور یہ مقدمہ شرطیہ ہے اور مقدمہ استثنائیہ دوسرے مقام میں موجود ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا لہذا کتاب اللہ کے مقدمات غیر مرتبات بالفعل ہوئے اور یہ موصلہ مطلوب خبری کی طرف ترتیب کے اور وہ مطلوب خبری یہ ہے یہ کتاب اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہے لیکن یاد رکھیں دلیل کا ایک اور معنیٰ بھی ہے۔قول مؤلف من القضایا اس معنیٰ کے اعتبار سے یہ دلیل مختص ہے ایسے مقدمات کے ساتھ جو مطلوب بالفعل ہوں کتاب اللہ میں مقدمات مرتبہ بالفعل نہیں ہیں اس وجہ سے اس معنیٰ کے اعتبار سے دلیل کا اطلاق کتاب اللہ پر صحیح نہیں ہے۔

فیہ شفاء لکل علیل

کہ قرآن مجید ہر مریض کیلئے شفاء ہے مرض ظاہری کا بھی اور مرض باطنی کا بھی۔یا ایھا الناس قد جاء تکم موعظۃ من ربکم و شفاء لما فی الصدور کہ قرآن مجید ہر مرض باطنی کیلئے شفا ہے یعنی بغض، حسد کینہ وغیرہ۔اسی طرح مرض ظاہری کیلئے بھی شفا ہے جیسے حدیث شریف میں ہے فی فاتحۃ الکتاب شفاء لکل داء۔ مصنف نے اس جملہ میں صلوٰۃ وسلام کا ذکر فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے تقدیس واجب ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود و سلام نقل کیے ہیں۔اسکی وجہ یہ ہے اسلئے کہ حمد باری تعالیٰ کے بعد صلوۃ علی النبی دلائل عقلیہ اور دلائل نقلیہ سے ثابت ہے۔دلیل نقلی قرآنجید میں ہے یا ایھا الذین امنو صلو علیہ و سلموا تسلیما اور آیت ہے و رفعنا لک ذکرک اسکے تحت مفسرین نے ایک حدیث ذکر کی ہے اذ ذکر تم اللہ فاذکرونی معہ اور دلیل عقلی رسول ﷺ ہمارے منعم اور محسن ہیں اسلئے کہ باری تعالیٰ کی نعمتوں میں سب سے بڑی نعمت جو ہے وہ دین اور اسلام ہے جو رسول اللہ ﷺ کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ شکر المنعم واجب عقلاً لہذا تحمید کے بعد صلوۃ وسلام کا ذکر ہونا چاہیے۔مصنفینؒ کی یہ ایک عادت حسنہ ہے کہ خطبے کے اندر حمد باری تعالیٰ کے بعد صلوۃ و سلام کو ذکر کرتے ہیں۔جس کی مزید تفصیل سعایۃ النحو شرح ھدایت النحو سے دیکھئے۔

قولہ وعلی آلہ و اصحابہ ۔

لفظ آل اور اصحاب کی تحقیق احقر نے غرض جامی فی شرح جامی کے خطبہ میں کردی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے۔

قولہ الذین ہم مقدمات الدین ۔

یہاں پر مقدمہ بمعنی لغوی اور مقدمہ بمعنی اصطلاحی دونوں مراد لئے جاسکتے ہیں اگر مقدمہ بمعنی لغوی ہو تو معنٰی یہ ہوگا وہ امت کیلئے مقتداء ہیں اور اصطلاحی معنٰی مقدمہ کا یہ ہوتا ہے جو موقوف علیہ ہو اور صحابہ کرامؓ بھی دین کیلئے موقوف علیہ ہیں اس لئے کہ انہی کے ذریعے دین ہمارے تک پہنچا ہے۔

قولہ الدین۔

دین عبارت ہے قضایا شرعیہ سے اور اسی طرح ملت بھی۔لیکن اسمیں کچھ فرق ہے کہ وہ قضایا اس حیثیت اور اعتبار سے انکی اطاعت کی جاتی ہے اسکا نام دین رکھا جاتا ہے۔اس اعتبار سے کہ لکھے جاتے ہیں۔ان کا نام ملت رکھا جاتا ہے کذا فی الخیالی اسی وجہ سے بعض نے یہ تعریف کی تھی الدین وضع الھی خاص سائق لذوی العقول باختیار ھم المحمود الی الخیر بالذات و ھو رضی الواجب و رؤیۃ الواجب۔

قولہ و حجج الھدایۃ۔

لفظ حجج جمع حجت کی یہاں پر دونوں معنٰی چل سکتے ہیں معنٰی لغوی بھی اور معنٰی اصطلاحی بھی۔ لغوی معنی ہوتا ہے غلبہ اور چونکہ صحابہ کرام اور آل جو کفار پر غالب آئے تو دین ہی کی وجہ سے۔اگر اصطلاحی معنٰی ہو اس طرح مقدمہ کہتے ہیں قول مؤلف من القضا یا الی آخرہ جب اصطلاحی معنٰی مراد ہوگا تو تشبیہ ہوگی اور حرف تشبیہ یہاں محذوف ہوگا اور ایسی تشبیہ کو تشبیہ بلیغ کہا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے زید اسد اب معنٰی یہ ہوگا کہ صحابہ کرام اور آل عظام مطلوب تک پہنچے میں مثل حجت کے ہیں اور خصم پر غلبہ ہے جیسا کہ حجت کے ذریعے اور دلائل کے ذریعے انسان اپنے مطلوب تک پہنچ جاتا ہے اپنے خصم پر غالب ہوتا ہے اسی طرح صحابہ کے ساتھ انسان دین اور یقین کی طرف پہنچ جاتا ہے اور دین کے دشمنوں پر غالب ہو جاتا ہے۔

قولہ الھدایۃ۔
لفظ ھدایت کی تشریح شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے اور یقین ایسے اعتقاد جازم اور راسخ کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو لہذا اس یقین کی نسبت باری تعالیٰ کیطرف نہیں کی جاسکتی۔ اس لئے کہ یقین ایسے علم کو کہتے ہیں جو شک کے زائل ہونے سے حاصل ہو اور باری تعالیٰ کے علم میں چونکہ شک کا احتمال ہی نہیں چہ جائے کہ اسکا زوال کا یقین حاصل ہو۔ کما قال الفاضل الدین۔

قولہ اما بعد۔ اسکی تفصیل بھی احقر نے سعایۃ النحو اور غرض جامی میں کردی ہے۔

قولہ فھذہٖ۔ ھذہٖ اسم اشارہ کا مشار الیہ کیا ہے اس پر تحقیق سوال جواب شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے۔

قولہ فی صناعتہ المیزان۔
صناعۃ کا لغوی معنٰی ہے کسب اور حرفت اور اصطلاحی معنٰی ہے الملکۃ الحاصلۃ من مزاولۃ عمل القلب والجوارح۔ صناعۃ کا اطلاق علم پر بھی ہوتا ہے اور یہاں پر بھی اس سے مراد علم ہے باقی رہی یہ بات کہ اس کو علم منطق اور علم میزان کیوں کہتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح میزان اور ترازو کے ذریعہ محسوسات کا وزن کیا جاتا ہے اسی طرح منطق کے ذریعے افکار صحیحہ اور افکار فاسدہ کا وزن کیا جاتا ہے۔

سوال: فی ظرفیت کیلئے آتی ہے اور یہ اپنے مدخول کو ماقبل کے لئے ظرف بناتی ہے لیکن یہاں پر ظرفیت صحیح نہیں اس لئے کہ ظرف یا تو زمان ہوا کرتا ہے یا مکان ہوا کرتا ہے اور صناعۃ نہ یہ ظرف زمان ہے اور نہ یہ ظرف مکان ہے فی کو کیسے داخل کیا گیا؟

جواب: ٹھیک ہے ظرفیت کا حقیقی معنٰی تو یہاں درست لیکن ظرفیت کا یہاں پر مجازی معنٰی مراد ہے۔ عام خاص کیلئے ظرف ہوتا ہے کل جزء کیلئے ظرف ہوتا ہے مجازا۔ اور جن میں علاقہ شمول ہے کہ شمول عمومی یہ قائم مقام ہے شمول ظرفی کے اسی طرح شمول کلی قائم مقام ہے شمول ظرفی کے۔ کہ جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے اسی طرح عام اور کل بھی خاص اور جزء پر

مشتمل ہوتا ہے۔

ھذا کا مشارالیہ: چونکہ کتاب ہے اور کتاب کے ساتھ معنیٰ ہیں۔ کتاب میں عقلی احتمالات سات ہیں۔ (۱) تنہا نقوش (۲) تنہا معانی (۳) تنہا الفاظ (۴) نقوش اور معانی (۵) نقوش اور الفاظ (۶) معانی اور الفاظ (۷) ان تینوں کا مجموعہ یعنی نقوش اور الفاظ اور معانی کا مجموعہ۔
ان سات احتمالات میں سے وہ احتمال جن میں نقوش خواہ تنہا ہوں یا غیر کے ساتھ ہو وہ ساقط ہیں اسلئے کہ کتاب سے مقصود تدوین ہے اور نقوش یہ مقصود با تدوین نہیں ہوتے بلکہ مقصود وہ معانی اور الفاظ ہوتے ہیں لہذا باقی احتمالات صحیحہ کتاب میں تین رہے۔ (۱) فقط الفاظ (۲) فقط معانی (۳) الفاظ اور معانی کا مجموعہ اور یہ منطق علم مدون ہے اور علم مدون کا اطلاق پانچ معانی پر ہوتا ہے۔ (۱) **جمیع المسائل** (۲) **المسائل المعتده بها** (۳) **جمیع التصدیقات با لمسائل** (٤) **التصد یقات المعتده بها علی المسائل** (٥) **الملکة الحاصله بسبب التصدیقات بالمسائل۔**

اور رساله میں تین احتمال ہیں۔ (۱) **الالفاظ الدالة** (۲) **المعانی المطلوبه** (۳) **الالفاظ مع المعانی** اور اگر لفظ رساله عبارت ہو معانی سے تو اس میں پانچ احتمال ہوں گے کیونکہ رساله بھی علم کا جزئی ہے اور قاعدہ ہے کہ جزء کے اندر بھی وہی احتمال ہوتا ہے جو کل کے اندر ہوتا ہے لہذا علم کیطرح رساله میں پانچ احتمال ہوئے تو پانچ کو پانچ سے ضرب دینے سے پچیس احتمالات بنتے ہیں جن میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہیں اور ظرفیت کا ہونا بعض میں صحیح ہے اور بعض میں صحیح نہیں ہے۔

قوله و سمیتها بسلم العلوم۔

اس کتاب کا نام سلّم العلوم ہے سلّم کا معنی ہوتا ہے سیڑھی جس طرح بیوت کی سطوح پر چڑھنے کیلئے سیڑھی ذریعہ ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی علوم کی ترقی اور بلندی پر چڑھنے کیلئے ذریعہ اور سبب ہے۔

قوله اللهم اجعله بین المتون کالشمس بین النجوم۔

مصنفؒ یہ جملہ دعائیہ لائے ہیں۔ مصنفؒ نے خطبہ کے بعد مقدمہ سے پہلے یہ عبارت جو نکالی ہے اسمیں تین باتوں کا بیان ہے۔ (۱) تعیین فن۔ کہ یہ کتاب سلم العلوم منطق میں ہے۔ (۲) اس کتاب کا نام سلم العلوم ہے (۳) دعائے قبولیت ہے اے اللہ اسکو قبولیت سے نوازے۔

قولہ مقدمہ۔ یہ لفظ سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا تھا کہ مصنفؒ منطقی ہے اور منطقیوں کا مقصود کاسب اور مکتسب سے بحث کرنا ہوتا عام ازیں کہ کاسب قریب ہو یا کاسب بعید۔ لہذا مصنفؒ کا خطبہ کے بعد تعریف اور موضوع اور غرض وغایت میں مشغول ہونا یہ اشتغال بمالایعنی ہے جو کہ نا مناسب ہے۔ مصنفؒ نے جواب دیا کہ لفظ مقدمہ سے یہ امور ثلاثہ مقدمہ ہیں اور مقدمہ وہ ہوتا ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔ لہذا جب یہ امور ثلاثہ موقوف علیہ ہوئے مقصود کیلئے تو قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ سے بحث کرنا یہ نہ تو خروج عن البحث ہوتا ہے اور نہ ہی اشتغال بمالایعنی ہوتا ہے۔

﴿مقدمہ کیلئے تحقیقات عشرہ﴾

اس میں تحقیقات عشرہ بیان کی جائیں گی۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق لغوی (۳) تحقیق ماخذی (۴) تحقیق اشتمالی (۵) تحقیق صیغوی (۶) تحقیق معنوی (۷) تحقیق برائے وجہ تقسیم (۸) تحقیق برائے بیان کیفیت (۹) تحقیق برائے بیان اسمی (۱۰) قاعدہ کلیہ

(۱) **تحقیق تاء:** ہے لفظ مقدمہ میں جو تاء ہے اسمیں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: یہ تاء نقل کیلئے ہو یعنی مقدمہ کو وصفیت سے نقل کر کے اسم کی طرف پھیر دیا گیا ہے یعنی پہلے لفظ مقدمہ عام تھا ہر آگے آنیوالی چیز کو کہا جاتا تھا اب یہ مخصوص ہے اور امور ثلاثہ کے مجموعہ کا نام رکھ دیا گیا ہے۔ جس طرح کہ کافیہ ھدایۃ النحو میں پہلے یہ عام تھی اب یہ خاص کتاب کا نام

دوسرا احتمال: یہ تاء تانیث کی ہے جس سے مقصود یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ اس کا موصوف مؤنث ہے۔

(۲) **تحقیق ترکیبی:** اسمیں چھ احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: یہ خبر ہو مبتداء محذوف کی تقدیر عبارت یہ ہوگی ھذہٖ مقدمۃ۔

دوسرا احتمال : یا مبتداء محذوف الخبر ہو مقدمۃ ھذہ اور یہ دونوں احتمال صحیح ہیں اور معتبر بھی ہیں۔ اسلئے کہ قاعدہ ہے جو چیز درجہ علم میں ہو وہ مبتداء ہوتی ہے اور جو چیز درجہ جہل میں ہو وہ خبر ہوتی ہے مثلاً زید کے بارے علم ہو اور جانے کے بارے علم نہ ہو تو زید کو مبتداء بنایا جائے گا اور یوں کہا جائے گا زید ذاھب اور اگر ذھاب کا علم ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ صفت کے ساتھ کون موصوف ہے تو پھر ذھاب کو مبتداء بنا کر زید کو خبر بنایا جائے گا اور یوں کہا جائے گا الذاھب زید بہر حال دونوں احتمال صحیح ہیں مگر بعض نے احتمال ثانی کو غیر صحیح قرار دیا کہ مقدمۃ ھذہ۔ اس لئے کہ اسمیں نکرہ کا مبتداء ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ صاحب تحفہ شاہ جہانیہ شرح تہذیب کی بین السطور بھی تصریح کی ہیں۔ لیکن مختصر المعانی کے بین السطور اسے جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ جب نکرہ میں تخصیص آجائے تو مبتداء بن سکتا ہے۔ اور اس میں تنوین تعظیم کی ہے لیکن یاد رکھیں یہ تقدیر عبارت اس وقت ہوگی جب مقدمہ کی ۃ تائے تانیث کی ہو اور اگر اس ۃ کو تائے نقل کی بنائی جائے تو پھر تقدیری عبارت یہ ہوگی۔ ھذا مقدمۃ اور مقدمۃ ھذا۔

تیسرا احتمال : یہ ہے کہ یہ منصوب ہو مفعول بہ ہونیکی بنا پر جس کے لئے فعل محذوف ہوگا۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی خذ مقدمۃً۔

چوتھا احتمال : یہ ہے کہ یہ مضاف الیہ ہونیکی بناء پر مجرور ہو جس کیلئے مبتداء بھی محذوف اور مضاف بھی محذوف ماننا پڑے گا تقدیر عبارت یہ ہوگی ھذہ مباحث مقدمۃٍ۔

پانچواں احتمال : یہ ہے یہ مرفوع ہو بنا بر حذفیت مضاف کے تو تقدیر عبارت یہ ہوگی ھذہ مباحث مقدمۃ اسمیں مضاف لفظ مباحث کو حذف کر کے مضاف الیہ مقدمۃ کو اسکے قائم مقام کر دیا۔

چھٹا احتمال : مقدمۃ کو بصورت مخفف پڑھا جائے جیسے باب اور فصل کو پڑھا جاتا ہے۔ لیکن یاد رکھیں یہ وقف ہوگا جزم نہیں ہوگی۔

فائدہ : وقف اور جزم میں فرق ہے کہ وقف عدم الحرکت بلا عامل کا نام ہے اور جزم عدم الحرکت بالعامل کا نام ہے۔

(۳) **تحقیق مأخذی:** کہ لفظ مقدمہ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے اور مقدمۃ الجیش لشکر کے ایسے دستے کو کہا جاتا ہے جو بڑے لشکر کے آنے سے پہلے انتظامات کرے تاکہ آنیوالے لشکر کیلئے سہولت اور آسانی ہو جائے۔ اور مقدمہ کے اندر بھی تین چیزوں کو ذکر کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے آنیوالے مقصودی مضامین سہل ہو جاتے ہیں اور یہ امور ثلاثہ باعث بصیرت اور معاون کے بن جاتے ہیں۔

(۴) **تحقیق اشتمالی:** یہ مقدمہ امور ثلاثہ پر مشتمل ہوا کرتا ہے۔ (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض وغایت۔ جسکے بیان کا طریقہ یہ ہوگا کہ تعریف اور غرض وغایت کو احتیاج الی المنطق کے عنوان سے ذکر کیا جائے گا اور موضوع کو علیحدہ مستقل ذکر کیا جائے گا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصور (۲) تصدیق۔ پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ بدیھی اور نظری اور نظری کو بدیھی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ نظر وفکر کی ساتھ پھر چونکہ اس نظر وفکر میں خطاء واقع ہو جاتی ہے واس خطاء سے بچنے کے لئے کسی ایسے قانون کی ضرورت ہوتی ہے جو ذھن کو خطاء فی الفکر سے بچائے۔ اور اسی قانون کا نام منطق ہے۔ یہ احتیاج الی المنطق کا عنوان ہے اسی عنوان میں غرض وغایت بھی آگئی ہے کہ صیانۃ الذھن عن الخطاء فی الفکر اور تعریف بھی آگئی۔
ھی الۃ قانونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن عن الخطاء فی الفکر اور موضوع کو مستقل علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے۔

(۵) **تحقیق صیغوی:** کہ لفظ مقدمہ میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ اسم مفعول کا صیغہ ہو بفتح الدال مقدمہ تو معنی ہوگا آگے کیا ہو۔ دوسرا احتمال بلکہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہو بکسر الدال مقدمہ بمعنی اگے کرنے ولا پہلا احتمال معنی کے اعتبار سے اگرچہ صحیح ہے لیکن االلغۃ لا یساعدہ چنانچہ علامہ زمخشری نے اس قول کے باطل ہونیکی تصریح کی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بطلان کی کیا وجہ ہے اسکی وجہ یہ ہے لغت عرب میں مقدمہ بفتح الدال مستعمل نہیں ہوتا دوسرا احتمال یہ بکسر الدال مقدمہ اسم فاعل کا صیغہ ہو۔ اس پر سوال ہوگا کہ مقدمہ اسم فاعل کا صیغہ بنایا جائے تو

معنی غلط بنتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ آگے کرنے والا حالانکہ یہ مقدمہ کتاب سے آگے ہوتا ہے کسی کو آگے کرنے والا نہیں ہوتا۔

جواب: یہاں پر مقدمہ باب تفعیل کا اسم فاعل باب تفعل کے اسم فاعل متقدمہ کے معنی میں ہے جس کا معنی ہے آگے ہونے والا پھر سوال ہوگا کہ مقدمہ یہ باتفعیل ہے اور متقدمہ باب تفعل ہے یہ ایک دوسرے کے معنی میں کیسے استعمال ہوئے۔

جواب اول: یہ ہے کہ یہ باب دوسرے باب کیلئے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے قران مجید میں وتبتل الیه تبتیلاً باب تفعل تبتل کیلئے مفعول مطلق باب تفعیل کا مصدر لایا گیا ہے تبتیلاً۔

جواب ثانی: کہ لفظ مقدمہ کو اگر اپنے معنی پر رکھا جائے تب بھی معنی درست ہے اس لئے کہ یہ مقدمہ بھی اپنے عالم بہا کو اپنے جاھل عنہا پر آگے کرنے والا ہوتا ہے۔

فائدہ: تحقیق ماخذی میں یہ کہا گیا ہے کہ مقدمہ مشتق ہے۔ قدم بمعنی تقدم سے اور ماُخوذ مقدمة الجیش سے

سوال: مقدمة الجیش سے کیوں ماخوذ بنایا گیا ہے اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب: فاضل مبین نے ملا مبین میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے اس پر عمل کرنے کے لئے وہ ضابطہ

ضابطہ: کہ مشتق منه جس معنی میں استعمال ہو مشتق بھی اسی معنی میں استعمال ہوا کرتا ہے۔ تب تو اشتقاق درست ہوگا ورنہ نہیں تو یہاں پر مقدمه قدم سے اور قدم یہ تقدم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یا نہیں تو مصنفؒ نے من مقدمة الجیش سے اشارہ کیا کہ باب تفعیل مقدمه باب تفعل متقدمه کے معنی میں استعمال ہو چکا ہے اس لئے کہ مقدمة الجیش لشکر کے اسی حصے کہتے ہیں جو آگے ہونے والا ہو۔

(٦) **تحقیق معنوی**: لفظ مقدمه مشترک ہے دو معنوں کے درمیان یا یوں کہو کہ مقدمہ کی دو قسمیں ہیں (١) مقدمه العلم (٢) مقدمه الکتاب۔

مقدمة العلم کی تعریف: ما یتوقف علیه الشروع فی العلم: جس کا مصداق تین

چیزیں ہیں (۱) تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع۔ انہی تین چیزوں پر شروع فی العلم موقوف ہے اس لئے کہ اگر تعریف معلوم نہ ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی اور موضوع معلوم نہ ہو تو تمایز بین العلوم حاصل نہ ہوگا اور اگر غرض معلوم نہ ہو تو طلب عبث کی خرابی لازم آئے گی اس لئے شروع فی العلم ان امور ثلاثہ پر موقوف ہے جن کا جاننا ضروری ہے۔

سوال: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شروع فی العلم موقوف ہو ان امور ثلاثہ پر اس لئے کہ موقوف کا وجود موقوف ہوتا ہے موقوف علیہ کو وجود پر حالانکہ یہاں پر ایسا نہیں اسلئے کہ علم بغیر ان امور ثلاثہ کے شروع کیا جاسکتا ہے ہاں البتہ علم کا شروع کرنا تصور بوجہ ما پر موقوف ہے کہ اتنا معلوم ہوا کہ یہ منطق ہے یہ فلاں علم ہے۔

جواب: یہاں پر مقدمہ العلم کی تعریف کے شروع میں تاویل کرتے ہیں کہ اس میں ایک قید محذوف ہے جو معتبر ہے کہ ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ موقوف ہے ان امور ثلاثہ پر لہذا یہ تعریف اب درست ہو جائے گی۔

سوال: بصیرت کاملہ کا مرتبہ غیر معلوم ہے لہذا لازم آئے گا مقدمہ العلم کی تعریف کرنا مجہول مطلق کے ساتھ ہوگی جو کہ باطل ہے۔

جواب اول: بصیرت کاملہ کا مرتبہ معلوم ہے اس لئے کہ بصیرت نام ہے ایسی چیز کا جس کے ذریعے علم شروع کے مسائل کو علم غیر مشروع کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے جدا کیا جاسکے اور یہ بصیرت موضوع سے حاصل ہو جاتی ہے اور کاملہ یہ عبارت ہے علم بالفائدہ سے اور علم بالفائدہ اور یہ کاملہ تعریف اور غرض وغایت سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا جب بصیرت کاملہ کا مرتبہ معلوم ہوا تو مقدمہ العلم کی تعریف مجہول مطلق سے لازم نہیں آئے گی۔

جواب ثانی: کہ ہم موقوف میں تاویل کرتے ہیں کیونکہ موقوف کے دو معنیٰ آتے ہیں ایک ہے لو لاہ لامتنع یعنی لو لا الموقوف علیہ لامتنع الموقوف یعنی اگر موقوف علیہ موجود ہو تو

موقوف بھی موجود ہوگا اور اگر موقوف علیہ موجود نہ ہو تو موقوف بھی موجود نہ ہوگا۔ دوسرا معنی: مصحح لدخول الفاء یعنی اگر موقوف علیہ پایا جائے تو موقوف بھی پایا جائے۔ لیکن اگر موقوف پایا جائے تو موقوف علیہ کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں۔ جس طرح شرط و جزاء میں ہوتا ہے کہ شرط کے پائے جانے سے جزاء بھی پائی جاتی ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جزاء کے پائے جانے سے شرط کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ ہوسکتا ہے کہ جزاء کیلئے کوئی اور شرط ہو اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ سوال آپ کا اس وقت وارد ہوگا جب یہاں پر موقوف کا پہلا معنی مراد ہو اور جب دوسرا معنی مراد لیا جائے تو اس صورت میں کوئی سوال مراد نہیں ہوگا اور یہاں پر بھی دوسرا معنی مراد ہے۔

مقدمہ الکتاب کی تعریف: (۱) یہ تعریف کی جاتی ہے ھی طائفة من الکلام قدمت امام المقصود ولا رتباطها به و نفعها فیه کہ کلام کا وہ حصہ جو مقصود سے پہلے ہو اور اس کا مقصود کے ساتھ ربط ہو اور وہ مقصود میں نفع بھی دے (۲) ما یذکر من الکلام قبل المقاصد لارطباتها به و نفعها فیه (۳) ما یذکر من الکلام قبل المقصود

مقدمہ الکتاب کا مصداق: احتمالات عقلیہ مقدمہ الکتاب میں سات ہیں۔ کیونکہ یہ مقدمہ جزء ہے اس کتاب کی جس طرح اس کے کل میں سات احتمالات ہیں اسی طرح یہاں بھی اس کے جزء میں بھی سات احتمال ہوں گے جن کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے اور ماقبل میں ہم نے یہ بھی بتا دیا کہ وہ احتمالات غیر صحیح ہیں جس نقوش کا احتمال ہے خواہ وہ منفرداً ہو یا وہ دوسرے میں منضم ہوں۔ اسکی وجہ یہ ہے کتاب نام ہے ما یقصد با لتدوین کا اور تدوین سے مقصود افادہ اور استفادہ ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ افادہ اور استفادہ کا مدار الفاظ کے معانی پر ہوتا ہے نقوش کو افادہ اور استفادہ میں قطعاً کوئی دخل نہیں۔ لہذا احتمال صحیحہ صرف تین ہیں (۱) مقدمہ الکتاب یہ عبارت ہو فقط الفاظ سے (۲) فقط معانی سے۔ (۳) الفاظ اور معانی کے مجموعہ سے لیکن بعض حضرات نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مقدمہ الکتاب فقط الفاظ کا نام ہے لہذا معانی اور الفاظ کے مجموعہ کو مقدمہ الکتاب کا مصداق بنانا غلط ہے جس پر انکی دلیل اول یہ ہے

دلیل اول: مقدمہ الکتاب کی تعریف میں لفظ ذکر آیا ہے جو کہ اور ذکر یہ صفت الفاظ کی بن

سکتا ہے نہ کہ معانی کی۔لفظ ذکر سے پتہ چل گیا کہ مقدمہ الکتاب فقط الفاظ کا نام ہے۔

دلیل ثانی: مقدمہ الکتاب کی تعریف میں کلام کا لفظ مذکور ہے یہ بھی مشعر ہے اس بات کیطرف کہ مقدمہ الکتاب فقط الفاظ کا نام ہے اس لئے کہ کلام کا اطلاق الفاظ پر ہی ہوا کرتا ہے نہ کہ معانی پر۔ دلیل ثالث:مقدمۃ الکتاب کا تقابل ہے مقدمۃ العلم سے تو اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مقدمۃ الکتاب عبارت ہو الفاظ سے جس طرح کہ مقدمۃ العلم عبارت ہے معانی سے۔

جوابات: صاحب تحریر کندیا نے یہ دعوی مع الدلائل کورد کردیا ہے کہ یہ بناء الفاسد علی الفاسد کے قبیل سے ہے۔

پہلی دلیل کا جواب اور رد یہ ہے کہ جس طرح ذکر الفاظ کی صفت ہے اسی طرح معانی کی بھی صفت ہے فرق صرف اتنا ہے کہ الفاظ اولاً بالذات موصوف ہوتے ہیں اور معانی ثانیاً بالعرض موصوف ہوتے ہیں۔

دلیل ثانی کا جواب کلام کا اطلاق جس طرح الفاظ پر ہوتا ہے اسی طرح معانی پر بھی ہوتا ہے چنانچہ علم کلام میں یہ موجود ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی۔اور کلام نفسی کلام معنوی کو کہتے ہیں

دلیل ثانی کا جواب مقدمۃ الکتاب اور مقدمۃ العلم میں جو تقابل ہے اسمیں تعمیم ہے کہ خواہ تقابل بحسب الذات ہو یا تقابل بحسب الاعتبار ہو۔جس کا بیان تحقیق برائے نسبت میں آجائیگا۔

(۷) **تحقیق برائے نسبت:** (۱) اگر مقدمۃ الکتاب عبارت ہو الفاظ سے اور مقدمۃ العلم عبارت ہو معانی سے تو ان میں تغایر بحسب الذات ہوگا اور (۲) مقدمۃ الکتاب عبارت ہو الفاظ اور معانی کے مجموعہ سے اور مقدمۃ العلم عبارت ہو معانی سے تو بھی انکے درمیان تغایر بحسب الذات ہوگا اسلئے کہ مقدمۃ الکتاب کل ہوگا اور مقدمۃ العلم جزء اور کل اور جزء کے درمیان تغایر بحسب الذات ہوا کرتا ہے۔ (۳) اگر مقدمۃ الکتاب عبارت ہو معانی سے یعنی نفس امور ثلاثہ سے اور مقدمۃ العلم عبارت ہو علم بھذہ الامور الثلاثہ سے تو پھر اتحاد ذاتی

اور تغایر بحسب الاعتبار ہوگا اسلئے کہ مقدمۃ الکتاب معلوم کے درجہ میں اور مقدمۃ العلم علم کے درجہ میں ہوگا اور معلوم اور علم کے درمیان اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تغایر اعتباری ہوتا ہے اور چار نسبتوں میں سے یہاں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے کہ مقدمۃ العلم اخص مطلق اور مقدمۃ الکتاب اعم مطلق ہے اس لئے کہ مقدمۃ الکتاب میں تعمیم ہے لہذا جہاں مقدمۃ العلم ہوگا وہاں مقدمۃ الکتاب ہوگا لیکن اسکا عکس نہیں۔ مقدمۃ الکتاب اور مقدمۃ العلم میں فرق باعتبار مفہوم کے گزر چکا ہے۔

اور فرق با عتبار مصداق کے یہ ہے کہ اگر مقدمۃ الکتاب عبارت ہو الفاظ خاصہ سے تو مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان نسبت تباین کی ہوگی۔ کیونکہ مقدمۃ الکتاب دال ہے اور مقدمۃ العلم مدلول ہے تو یہ بات ظاہر ہے کہ دال اور مدلول کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔ اگر مقدمۃ الکتاب عبارت ہو الفاظ اور معانی کے مجموعہ سے تو انکے درمیان جزء اور کل کا فرق ہو گا۔ تو یہاں بھی تباین ہوگا اور اگر مقدمۃ الکتاب یہ عبارت ہو صرف معانی سے تو انکے درمیان فرق اعتباری ہوگا اور اتحاد ذاتی ہوگا لیکن یاد رکھیں یہ اس وقت جب علم عبارت ہو صورۃ سے اور اگر علم عبارت ہو حالت ادراکیہ سے پھر ان دونوں کے درمیان تغایر ذاتی ہوگا اسلئے کہ مقدمۃ الکتاب یہ عبارت ہوگی معانی یعنی صور معانی سے خواہ وہ مرتبہ قیام میں ہوں یا وہ مرتبہ من حیث ھی ھی میں ہوں اور مقدمۃ العلم یہ عبارت ہو اس حالت ادراکیہ سے جو ان معانی کے حصول ہونے کے بعد پیدا ہوئی ہے مرتبہ قیام میں اور صورت اور حالت ادراکیہ کے درمیان تغایر ذاتی ہوتا ہے یہی بات محقق ہے اس لئے کہ علم حقیقتاً حالت ادراکیہ ہے لیکن شارح نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب عبارت ہو امور ثلاثہ سے اور اسکے ساتھ دلالت اور الفاظ کی بحث اور اسی طرح اس علم کی شرافت کی بحث اس وقت مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان کلیت اور جزئیت کا فرق ہو جائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ شارح نے مقدمۃ الکتاب کے اندر بحث الدلالت اور بحث الفاظ اور بحث شرافت علم کو کیونکہ داخل کیا ہے؟

اس کی وجہ یہ ہے شارح ایک سوال کو دفعہ کرنا چاہتے ہیں وہ سوال یہ ہوتا تھا کہ چلو کتاب سے پہلے مقدمہ کے اندر امور ثلاثہ سے بحث کرنا یہ موقوف علیہ کی بحث ہے اس لئے کہ یہ اشتغال بما یعنی ہے بما لا یعنی نہیں لیکن دلالت کی بحث الفاظ کی بحث اس طرح اس علم کی شرافت کی بحث اس سے مشغول ہونا تو یقیناً اشتغال بما لا یعنی ہے شارح نے جواب دیا یہ تمام اشیا مقدمة الکتاب میں داخل ہیں لہذا جب یہ اشتغال بمقدمة الکتاب ہے تو اسکو اشتغال بما لا یعنی نہیں کہا جا سکتا۔

(۸) **تحقیق برائے وجہ تقسیم**: یعنی مقدمہ کی تقسیم کی کیا ضرورت پیش آئی؟ علامہ میر سید شریف صاحب فرماتے ہیں کہ مقدمة الکتاب یہ علامہ تفتازانی کی بدعت اور اختراع ہے متقدمین کی کتب میں اس کا کہیں ذکر اور وجود نہیں باقی رہی یہ بات کہ علامہ تفتازانی نے مقدمة الکتاب کی اختراع اور ایجاد کیوں کیا اسکی کیا ضرورت تھی؟ اسکی دو وجہیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی وجہ: تلخیص المفتاح کا مقدمہ امور ثلاثہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ کچھ دیگر امور مشتمل تھا لہذا جس کو مقدمة العلم نہیں کہا جا سکتا تھا اور صاحب تلخیص پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ یہ کونسا مقدمہ ہے تو علامہ تفتازانی جو شارح تلخیص ہیں انہوں نے اس سوال کا جواب دینے کیلئے مقدمة الکتاب وضع کیا اور مقدمہ کی تقسیم کر ڈالی۔ (۱) مقدمة العلم (۲) مقدمة الکتاب: کہ تلخیص المفتاح کا مقدمہ مقدمة الکتاب ہے لہذا مقدمة الکتاب امور ثلاثہ سے زائد امور پر مشتمل ہوتا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ حکماء کا یہ قول تھا المقدمه فی بیان حده و غرضه و موضوعه اور بعض جگہ یوں تھا المقدمه فی الامور الثلاثه۔ تو اس میں ظرفیت الشئی لنفسه کی خرابی لازم آتی تھی اسلئے کہ مقدمہ سے مراد امور ثلاثہ ہیں اور امور ثلاثہ مقدمہ کا نام ہے تو گویا کہ تقدیر عبارت یوں بن گئی المقدمه فی المقدمه اسی طرح الامور فی الامور الثلاثه تو ظرفیت الشئی لنفسه سے بچنے کیلئے علامہ تفتازانی نے مقدمة الکتاب کو وضع کر دیا تو جواب کا حاصل یہ

ہوگا المقدمۃ سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے اور امور ثلاثہ سے مراد مقدمۃ العلم ہے اب تقدیر عبارت یہ ہوگی مقدمۃ الکتاب فی مقدمۃ العلم یعنی الالفاظ فی بیان المعانی تو لہذا ظرفیت الشئی لنفسہ کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

قولہ العلم التصور ۔ مصنفؒ کا مقصود علم کی تعریف کرنا ہے۔

سوال: عنوان اور معنوں میں مطابقت نہیں عنوان ہے مقدمہ کا اور معنون ہے علم کی تعریف اور تقسیم حالانکہ مقدمہ کے اندر امور ثلاثہ کا بیان ہوا کرتا ہے نیز یہ اشتغال بمالایعنی اور خروج عن المبحث بھی ہے؟

جواب: جی ہاں مصنفؒ کا مقصود مقدمہ کو بیان کرنا ہے لیکن مقدمہ کے دو جزء علم منطق کی تعریف اور غرض وغایت اور یہ دونوں موقوف ہیں احتیاج الی المنطق کے بیان کی طرف اسلئے کہ جب تک منطق کی حاجت اور ضرورت بیان نہ ہو تو منطق کی تعریف اور غرض وغایت کے بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ مناطقہ کی یہ عادت ہے اولاً احتیاج الی المنطق کو ثابت کرتے ہیں پھر اس کی تعریف غرض وغایت بیان کرتے ہی۔

﴿بیان الحاجۃ الی المنطق﴾

یعنی منطق کی ضرورت کا بیان موقوف پانچ مقدمات پر

مقدمہ اولیٰ: انقسام العلم الی التصور و التصدیق: اسلئے کہ اگر علم تصور اور تصدیق نہ ہو تو بدیہی اور نظری بھی نہ ہوگا جب بدیہی اور نظری نہیں ہوگا منطق کی حاجت اور ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ منطق سے مقصود ترتیب صحیح کو ترتیب فاسد سے جدا کرنا ہے اور پہچان کرنی ہے اور یہ ترتیب علم نظری میں ہوا کرتی ہے اور جب علم نظری ہی نہیں ہوگا تو ترتیب واقع نہیں ہوگی اور جب ترتیب واقع نہیں ہوگی تو منطق کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔

مقدمہ ثانیہ: تقسیم التصور و التصدیق الی البدیھی و النظری اسلئے کہ اگر تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی اور نظری نہ ہوں بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک بدیہی ہوں تو

اسکے حصول میں ترتیب واقع نہیں ہوگی تو منطق کی ضرورت بھی پیش نہیں آئے گی۔ اور تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک نظری ہو تو شی کا حصول علم نظری سے نہیں ہوسکتا۔

مقدمہ ثالثہ: کہ بسیط کاسب نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ اگر بسیط کاسب ہوجائے تو ترتیب حاصل نہیں ہوگی جب ترتیب حاصل نہیں ہوگی تو منطق کی حاجت اور ضرورت نہ ہوگی۔

مقدمہ رابعہ: کہ ہر ترتیب صحیح نہیں ہوتی اور ہر نظر وفکر صحیح نہیں ہوتی اسمیں خطاء واقع ہوسکتی ہے اس لئے کہ اگر ہر ترتیب صحیح ہوجائے تو منطق کی حاجت نہیں رہتی۔

مقدمہ خامسہ: محض عقل انسانی اس خطاء فی الفکر سے بچنے کیلئے کافی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر محض عقل انسانی اور طبعت انسانی ترتیب صحیح کو ترتیب فاسد سے جدا کرنے کیلئے کافی ہوتی تو منطق کی ضرورت نہ ہوگی تو حاصل کلام یہ ہوا کہ منطق کی طرف احتیاج اور منطق کی ضرورت ان مقدمات پر موقوف ہے۔ اور پہلا مقدمہ وہ موقوف ہے علم کی تعریف پر اسلئے کہ تقسیم ہمیشہ تعریف پر موقوف ہوا کرتی ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا العلم التصور

حاصل جواب: کا یہ ہوگا کہ علم کی تعریف موقوف علیہ ہے بیان الحاجت الی المنطق کیلئے اور بیان الحاجت الی المنطق موقوف علیہ ہے تعریف منطق اور غرض وغایت کیلئے لہذا علم کی تعریف بھی یہ موقوف علیہ بن جائے گی مقدمہ کے بیان کیلئے باعتبار دو جزوں کے اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ میں اشتغال یہ اشتغال با لمقصود ہوا کرتا ہے لہذا علم کی تعریف میں اشتغال یہ اشتغال با لمقصود ہوا

دوسرا مسئلہ: کہ العلم کے بعد لفظ التصور کیوں ذکر کیا۔ شارح قاضی نے جواب دیا کہ العلم کے بعد صاحب متن کے لفظ تصور لانے کے دو مقصد ہیں۔

پہلا مقصد: کہ علم اور تصور کے درمیان ترادف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

دوسرا مقصد: کہ مصنفؒ کا لفظ تصور سے تعیین مقسم کی طرف اشارہ کرنا ہے پہلا مقصد مصنفؒ کا ترادف بتاتا ہے علم اور تصور کے درمیان جس کے سمجھنے کے لئے امور ثلاثہ کا سمجھنا

ضروری ہے۔ (۱) صحت ترادف (۲) دلیل ترادف (۳) فائدہ ترادف۔

امر اول صحت ترادف: سوال و جواب کے انداز میں سمجھئے۔

سوال: ترادف کا قول کرنا اور ترادف کی طرف اشارہ کرنا باطل ہے اسلئے کہ علم مطلق ہے اور عام ہے جو حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اور تصور خاص جو فقط علم حصولی کو شامل ہے لہذا جب علم اور تصور عام اور خاص ہو گئے تو ان کے مفہوم اور مصداق میں وحدت کیسے ہو سکتی ہے؟

جواب: تصور کے تین معانی آتے ہیں۔

(۱) حصول صورة الشیء فی العقل فقط

تصور اس معنی اور تعریف کے اعتبار سے تصدیق کا قسیم ہے۔

(۲) حصول صورة الشیء فی العقل اور تصور اس معنی کے اعتبار سے اس علم حصولی کا مترادف ہے۔

(۳) حضور الشئی عند المدرك۔ بالعنوان دیگر الحاضر عند المدرك۔ تصور اس معنی کے اعتبار سے مترادف ہے علم مطلق کا جس طرح علم مطلق حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اسی طرح تصور بمعنی الحاضر عند المدرك یہ بھی حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ حاضر میں تعمیم ہے کہ خواہ بواسطہ صورت کے ہو یا حاضر بلا واسطہ صورت کے ہو اول صورت میں حصولی ہوگا اور دوسری میں علم حضوری ہوگا۔

امر ثانی یعنی دلیل علی الترادف کیا ہے؟ اس پر دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: کہ علم اور تصور دونوں معرف ہیں جن کی تعریف ایک ہے تو علم اور تصور دونوں معرّف کا ایک تعریف ہونا دلیل ہے اس بات کی کہ انکے درمیان ترادف ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ دو معرف کی ایک تعریف نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ دونوں مترادف ہوں۔

دوسری دلیل: کہ التصور یہ صفت کاشفہ ہے علم کیلئے اور صفت کاشفہ کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ یہ ہمیشہ موصوف کی تعریف بالمفرد ہوتی ہے اور تعریف بالمفرد مرادف ہی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ تصور مرادف ہے علم کا۔ علم اور تصور دونوں کا مفہوم بھی ایک ہے اور مصداق بھی ایک ہے۔

امر ثالث: یعنی ترادف کا فائدہ کیا ھے؟ ترادف کا ایک فائدہ یہ ہے کہ مناطقہ بسا اوقات واجب تعالیٰ کے علم پر تصور کا اطلاق کرتے ہیں تو یہ اشکال ہوتا تھا کہ باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے اور تصور نام ہے علم حصولی کا تو باری تعالیٰ کے علم پر تصور کا اطلاق کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو صاحب سلّم نے علم اور تصور کے درمیان ترادف کیطرف اشارہ کر کے بتادیا کہ علم واجب پر جو تصور کا اطلاق ہوتا ہے وہ بالمعنی الثالث ہے اور تصور معنی ثالث کے اعتبار سے عام ہے حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے لہذا علم واجب پر تصور کا اطلاق باعتبار حضوری کے ہوگا نہ کہ باعتبار حصولی کے لہذا تصور کا اطلاق کرنا صحیح ہوا۔

دوسرا فائدہ : کہ مناطقہ حضرات تصور اور تصدیق کی تقسیم کیلئے دوعنوان قائم کرتے ہیں۔ (۱) العلم اما تصور او تصدیق (۲) التصور اما تصور او تصدیق۔ اس پر سوال ہوتا تھا عنوان ثانی پر کہ مقسم اپنے اقسام کی جنس قریب ہوا کرتا ہے اور یہ بات بھی مسلّم ہے کہ شئی واحد کی جنس قریب واحد ہی ہوتی ہے اور تصور اور تصدیق کا مقسم علم بھی ہے جیسا کہ عنوان اوّل سے معلوم ہوتا ہے اور اس کا مقسم تصور بھی ہے جس طرح عنوان ثانی سے سمجھا جاتا ہے تو لازم آیا تصور اور تصدیق کیلئے متعدد جنس قریب کا ہونا حالانکہ یہ غلط ہے تو مصنفؒ نے علم اور تصور کے درمیان ترادف کا اشارہ کر کے جواب دیا علم اور تصور شئی واحد ہیں۔ ان کے درمیان کوئی تغایر نہیں۔ لہذا جب یہ شئی واحد ہیں تو تصور کا مقسم بنانا بعینہ تصدیق کا مقسم بنانا ہے اور تصدیق کا مقسم بنانا بعینہ تصور کا مقسم بنانا ہے جب تصور اور تصدیق کا مقسم ایک رہا تو جنس قریب بھی ایک ہی ہوئی۔

(۲) **تیسرا فائدہ:** کہ عنوان ثانی کے اندر مقسم تصور ہے اور اقسام کے اندر بھی تصور ہے اور یہ تقسیم الشئی الی نفسہ و الی غیرہ لازم آتی ہے۔ جو کہ باطل ہے مصنفؒ نے اس ترادف کیطرف اشارہ کر دیا کہ تصور جو مقسم ہیں بالمعنی الثالث ہے جو علم کا مترادف ہے اور جو تصور قسم ہے وہ بالمعنی الاول ہے یعنی حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے جو تصدیق کا قسیم ہے لہذا مقسم اور ہوا قسیم اور

فائدہ: بہر حال علم اور تصور کے درمیان ترادف کی دو صورتیں بنتی ہیں

پہلی صورت: جو معنی تصور کا کیا جائے وہ معنی علم کا کیا جائے یعنی تصور کا معنی ہے حصول صورۃ تو علم کا بھی یہی معنی مراد لیا جائے تو اس صورت میں علم سے مراد علم حصولی ہوگا اور علم حصولی اور تصور کے درمیان ترادف ہے اور یہی معروف بین العلوم ہے۔

دوسری صورت: ترادف کی دوسری صورت جو معنی مطلق علم کا ہے وہی معنی تصور کا کیا جائے جو علم کا معنی ہے حضور الشئی تصور کا یہی معنی کیا جائے۔ پھر اس پر سوال ہوگا کہ تصور کا مشہور معنی حصول صورت ہے تو اس سے عدول کی کیا وجہ ہے؟

جواب: کبھی کبھی حصول صورۃ بمعنی حضور الشئی کے ہوتا ہے جیسا کہ میر زاہد نے تصریح کی ہے کہ حصول اور حضور اور وجود میں ترادف ہے لہذ حصول سے مراد حضور ہے اب تصور کا معنی یہ ہوگا حضور الشئی تو اس صورت میں مطلق علم اور تصور کے درمیان ترادف ہے اس پر سوال ہوگا کہ یہ قول تو مشہور بین الجمہور کے خلاف ہے؟

جواب: **بحر العلوم** نے یہ دیا کہ صاحب سلم ماہرین کی کلام میں اس بات پر مطلع ہو چکے ہوں کہ مطلق علم اور تصور کے درمیان ترادف ہو۔ اگر چہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوئے۔

دوسرا مقصد: **مصنف**" کا کہ تصور اور تصدیق کیلئے تعیین مقسم کو بیان کرنا ہے جس سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ جان لیں کہ علم کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث (۳) علم حصولی قدیم (۴) علم حصولی حادث۔

وجہ حصر: کہ جب بھی کسی شئی کا علم حاصل کیا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو صورت کا واسطہ ہوگا یا صورت کا واسطہ نہیں ہوگا اگر صورت کا واسطہ نہ ہو تو یہ علم حضوری ہوگا اگر صورت کا واسطہ ہو تو یہ علم حصولی ہوگا بہر حال عالم اور مدرک دو حال سے خالی نہیں قدیم ہوگا یا حادث: اگر قدیم ہے تو علم بھی قدیم اگر حادث ہے تو علم بھی حادث تو علم کی چار قسمیں بن گئیں۔

(۱) **علم حضوری قدیم** : ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بلا واسطہ صورت کے

ہواور عالم قدیم ہو جیسے باری تعالیٰ کا مطلق علم خواہ وہ اپنی ذات کے ساتھ متعلق ہو یا ممکنات کے ساتھ متعلق ہو۔ اوراسی طرح عقول عشرہ کا وہ علم جو ذات وصفات کے ساتھ متعلق ہو۔

(۲) **علم حضوری حادث:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بلاواسطہ صورت کے ہو لیکن عالم اور مدرک حادث ہو جیسے انسان کا وہ علم جو اپنی ذات وصفات کے ساتھ متعلق ہو۔

(۳) **علم حصولی قدیم:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا علم بواسطہ صورت کے ہو اور مدرک اور عالم قدیم ہو جیسے عقول عشرہ کا وہ علم جو اپنے ذات وصفات کے علاوہ دیگر ممکنات کے ساتھ متعلق ہو۔

(٤) **علم حصولی حادث:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بواسطہ صورت کے ہو لیکن مدرک حادث ہو یہ علم حصولی حادث ہے جیسے انسان کا وہ علم جو ذات وصفات کے علاوہ دیگر ممکنات کے ساتھ متعلق ہو اس مقدمہ کے بعد اب سمجھیں کہ تصور اور تصدیق کا مقسم کیا ہے۔ جس میں تین مذہب ہیں

(۱) **متقدمین کا مذہب** کہ تصور اور تصدیق کا مقسم مطلق علم ہے جو حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اس لئے مقسم کے لئے نسبت ہوتی ہے اس فن کے قواعد کیطرف جیسے قواعد فن مذکور ہوتے ہیں اس فن میں اسی مقسم بھی مذکور ہوتا ہے فن میں مقصود ہونیکی بناء پر اور یہ بات ظاہر ہے کہ قواعد فن عام ہوا کرتے ہیں لہذا مقسم بھی عام ہوگا اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ عام وہ مطلق علم ہے نیز خاص میں تقسیم یہ مستلزم ہے عام کی تقسیم کو مثلاً حیوان کی تقسیم ناطق اور غیر ناطق کیطرف کرنا مستلزم ہے جسم میں تقسیم کرنے کیطرف کہ جسم کی بھی دو قسمیں ہیں کہ جسم ناطق اور جسم غیر ناطق لہذا علم حصولی مطلق میں یا علم حصولی حادث کی تقسیم یہ بھی مستلزم ہوگی مطلق علم کی تقسیم کو۔

دوسرا مذہب متاخرین کا یہ ہے کہ تصور وتصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے انہوں نے بھی اپنے دعوی پر دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل اول: جس سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ سمجھ لیں۔

مقدمہ جس کا حاصل یہ ہے کہ مقسم کا اپنے اقسام کے ساتھ ایسا گہرا اور شدید تعلق ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں۔ جس کو یوں تعبیر کیا جاتا ہے کہ وجود المقسم بدون الاقسام اور وجود الاقسام بدون المقسم باطل ہے۔ اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے تعمیم المقسم عن الاقسام اور تعمیم الاقسام عن المقسم باطل ہے۔ **دلیل** یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔

تقسیم اولی : کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصور۔ (۲) تصدیق

تقسیم ثانوی : ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدیہی (۲) نظری۔ علم کی تقسیم اولی کا تقاضا یہ ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث کو بنایا جائے۔ تصور مختص ہے علم حصولی حادث کے ساتھ اور چونکہ یہی تصور تصدیق میں بھی معتبر ہے عند الرازی شطرا اور عند الحکماء شرطا تو تصدیق کے لیے یا تو مشطور ہو یا مشروط ہو۔ اور قاعدہ مسلم ہے کہ مشطور بغیر شطر کے اور مشروط بغیر شرط کے نہیں پایا جاسکتا۔ لہذا جب تصدیق بھی علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہوگی۔ لہذا تصور اور تصدیق دونوں علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہوئے۔ تو مقسم جب بھی علم حصولی حادث ہی ہونا چاہیے تا کہ مقسم کا بغیر اقسام کے اور اقسام کا بغیر مقسم کے پایا جانا لازم نہ آئے۔ تو ثابت ہوا کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

دلیل ثانی : جن سے پہلے بطور تمہید کے تین مقدمات جان لیں۔ پہلا مقدمہ وہی ہے کہ وجود المقسم بدون الاقسام اور وجود الاقسام بدون المقسم باطل ہیں۔ **مقدمہ ثانیہ** کائنات میں جو چیز پائی جاتی ہے ان کے درمیان تقابل ہوتا ہے اور تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ (1) تقابل تضاد (2) تقابل تضایف (3) تقابل ایجاب و سلب (4) تقابل عدم والملکہ۔ **وجہ حصر** یہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان تقابل ہے وہ تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ دونوں وجودی ہوں گی۔ یا دونوں عدمی ہوں گی یا ان میں سے ایک وجودی اور دوسری عدمی ہوگی۔ ان میں سے جو دوسری صورت اور احتمال ثانی ہے۔ یہ تو محض عقلی احتمال ہے۔

خارج میں موجود نہیں۔اسی وجہ سے یہ ساقط اور باطل ہے اور پہلی صورت کہ دونوں چیزیں وجودی ہوں۔تو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں۔ان میں سے ہر ایک سمجھنا دوسرے پر موقوف ہوگا یا نہیں۔ اگر موقوف ہو تو تقابل تضایف ہے۔اور ان دونوں چیزوں کو متضائفین کہیں گے۔جیسے ابوة اور بنوة ان دونوں میں سے ہر ایک کا تعقل موقوف ہے دوسرے پر۔اور اگر موقوف نہ ہو تو تقابل تضاد کا ہوگا اور ان دونوں چیزوں کو متضادین کہیں گے۔جیسے سواد اور بیاض تیسری صورت یہ تھی۔کہ ایک وجودی ہو ایک عدمی ہو۔تو اس کی بھی تفصیل ہے کہ یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ کہ عدمی میں وجودی بننے کی صلاحیت کی شرط ہے یا نہیں۔اگر نہیں تو تقابل ایجاب و سلب کا اور اگر ہے تو تقابل عدم والملکه ہے اول کی مثال جیسے انسان اور لاانسان ثانی کی مثال جیسے اعمی اور بصر کہ بصر ملکہ ہے اور اعمی عدم ملکہ ہے۔اس عمی میں وجودی ہونے کی صلاحیت کی شرط ہے اسی وجہ سے اعمی کی تعریف کی جاتی ہے عدم البصر عما من شانه ان یکون بصیرا۔یعنی اعمی اس کو کہتے ہیں کہ جس کا بصیر ہونا ممکن ہو مگر بصیر نہ ہو یہی وجہ ہے کہ دیوار کو اعمی نہیں کہتے۔

مقدمہ ثالث :جن دو چیزوں کے درمیان تقابل تضاد کا ہو۔ان کے لیے ضابطہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا محل واحد میں یکے بعد دیگرے وارد ہونا ممکن ہو۔جس کو یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے۔امکان توارد المتضادین فی محل واحد علی سبیل التعاقب شرط جس طرح کہ سواد اور بیاض ایک محل میں یکے بعد دیگرے وارد ہو سکے۔

مقدمہ رابعہ : کہ علم کے تقسیم ثانوی کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔(۱) بدیہی اور نظری جن کی تعریف بعد میں مختلف عنوانات سے کی گئی ہیں ان میں سے زیادہ دو مشہور ہیں۔(۱) نظری کی تعریف مایحصل باالنظر۔(۲) بدیہی کی تعریف مایحصل بدون النظر اس تعریف کے مطابق دونوں کے درمیان تقابل تضاد ہوگا اس لیے کہ نظری باالنظر حاصل ہوتی ہے اور بدیہی بدون النظر حاصل ہوتی ہے دوسری تعریف نظری کی مایتوقف حصوله علی النظر بدیہی کی

تعریف ما لایتوقف حصوله علی النظر ۔اس تعریف کے اعتبار سے نظری وجودی بن گئی۔اور بدیہی عدمی۔لہذا ان کے درمیان تقابل عدم والملکه ہے۔

مقدمہ خامسہ :بدیہی اور نظری کے تعریف میں لفظ نظر موجود ہے۔جس کی تعریف یہ ہے ترتیب امور معلومة لیتأ دای الی المجهول۔ان مقدمات خمسہ کے بعد اب دلیل سمجھیں۔کہ علم تقسیم ثانوی یعنی بدیہی اور نظری دلیل ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔اس لیے کہ بدیہی اور نظری کے پہلی تعریف میں لفظ نظر آیا ہے۔اور نظر یہ ترتیب کا نام ہے۔ جب کہ ترتیب ایک فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور ہر مسبوق بالعدم حادث ہوتا ہے۔لہذا بدیہی اور نظری کا حادث ہونا ثابت ہوا۔حصولی بھی ہے اس لیے کہ امور معلومہ کے صور کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے۔لہذا جو نظر سے جو علم حاصل ہوگا وہ علم حصولی حادث ہوگا۔تو نظری کا علم حصولی حادث کیساتھ مختص ہونا تو ثابت ہوا۔تو اب بدیہی کے بارے میں بات کرتے ہیں اگر بدیہی بھی حصولی کے ساتھ مختص ہے تو فهو المدعی هو المطلوب۔اگر یہ مختص نہ ہو بلکہ دوسرے اقسام یعنی حضوری حادث میں قدیم میں حصولی قدیم میں پائی جائے۔تو پھر ضروری ہے کہ نظری بھی وہاں پائی جائے۔لیکن ان دونوں کے درمیان تقابل تضاد کا ہے۔جن کے لیے ہم ضابطہ بیان کر چکے ہیں متضادین کا محل واحد میں یکے بعد دیگرے وارد ہونا ممکن نہیں۔حالانکہ نظری وہاں قطعاوارد نہیں ہوسکتی۔لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ بدیہی بھی وہاں موجود نہیں۔تو ثابت ہوا کہ بدیہی بھی مختص ہے حصولی حادث کے ساتھ۔اسی طرح بدیہی اور نظری کی تعریف ثانی کے اعتبار سے بھی بدیہی اور نظری علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہے۔نظری کا حصولی کے ساتھ مختص ہونا تو نظری کی تعریف کے ثابت ہے۔اگر بدیہی بھی مختص ہے تو یہی ہمارا مدعی ہے اور اگر مختص نہ ہو تو یہ دوسرے اقسام حضوری قدیم اور حضوری حادث اسی طرح حصولی قدیم میں پائی جائے گی۔اور نظری کا پایا جانا وہاں ضروری ہوگا۔اس لیے کہ اس تعریف ثانی کے اعتبار سے بدیہی اور نظری میں تقابل عدم والملکه ہے اور یہ ضابطہ ہے

کہ تقابل جہاں تقابل عدم والملکہ کا ہو۔ تو وہاں عدمی کے لیے ضروری ہوا کرتا ہے کہ وجود کو قبول کرے۔ حالانکہ نظری اس محل میں وارد نہیں ہو سکتی۔ لہذا جس طرح نظری مختص ہے حصولی حادث کے ساتھ اسی طرح بدیہی بھی مختص ہے حصولی حادث کے ساتھ۔

خلاصہ : یہ ہوا کہ بدیہی اور نظری دونوں تعریفوں کے اعتبار سے علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہے۔ تو جو ان کا مقسم تصور اور تصدیق ہیں وہ بھی مختص ہوگا علم حصولی حادث کے ساتھ ورنہ لازم آئے گا۔ **تعمیم المقسم عن الاقسام** اور **تعمیم الاقسام عن المقسم یاوجود الاقسام بدون المقسم یاوجود المقسم بدون الاقسام** جو کہ باطل ہے۔ تو ثابت ہوا کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

تیسرا مذہب : تیسرا مذہب محققین کا یہ ہے۔ کہ تصور اور تصدیق کا مقسم۔ علم حصولی مطلق ہے خواہ قدیم ہو یا حادث۔ **دلیل** اس سے پہلے مقدمہ تمہیدا سمجھ لیں کہ **مقدمہ** : عقول عشرہ کو اپنی ذات اور صفات کا علم حضوری قدیم ہے۔ حضوری تو اس لیے کہ ذات وصفات اس کے سامنے حاضر ہیں صورت کا واسطہ نہیں اور قدیم اس لیے کہ عقول عشرہ یہ مدرک قدیم ہیں اور عقول عشرہ کو اپنی ذات اور صفات کے علاوہ کائنات کا علم یہ علم حصولی قدیم ہے حصولی اس لیے کہ کائنات کی صورتوں کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے اور قدیم اس لیے کہ یہ مدرک قدیم ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ عقول عشرہ کا علم کائنات کے بارے میں حضوری کیوں نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم حضوری میں ضروری ہوتا ہے۔ کہ عالم اور معلوم کے درمیان تین علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ ہو۔ کوئی علاقہ ہو۔ عینیت کا۔ نعتیت کا۔ علیت کا۔ یہاں پر تینوں علاقوں میں سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ علاقہ عینیت تو اس لیے نہیں کہ عقول عشرہ قدیم اور کائنات حادث ہے۔ اور علاقہ نعتیت اس لیے نہیں کہ نعت منعوت کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور کائنات حادث ہونے کی وجہ سے عقول عشرہ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی ہاں البتہ کائنات کی صورتیں قائم ہیں۔ لیکن ہماری گفتگو صور کے بارے میں نہیں بلکہ ذی صور کے بارے میں ہے اور علاقہ علیت کے نہیں اس

لیے علت فاعلیہ علت جاعلیہ منحصر ہے واجب تعالی میں۔ لہذا عقول عشرہ علت نہیں بن سکتی۔ باقی رہا یہ فلاسفہ کا قول کہ اللہ تعالی نے عقول اول کو پیدا کیا اور عقل اول نے عقل ثانی نے فلک اول کو پیدا کیا اور عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک ثانی کو پیدا کیا۔ یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر کو پیدا کیا۔ اس کا مطلب قطعا نہیں کہ یہ عقول علت فاعلیہ جاعلیہ ہیں بلکہ ان سب کے لیے علت فاعلیہ جاعلیہ باری تعالی ہی ہیں۔ البتہ یہ واسطہ اور ذریعہ بنتے ہیں۔ اب دلیل یہ ہے کہ تمام حکماء اس بات پر متفق ہیں کہ عقول عشرہ قضایا صادقہ اور قضایا کاذبہ کا ادراک کرتے ہیں لیکن فرق ہے کہ قضایا صادقہ کا ادراک بصورت تصور بھی کرتے ہیں اور بصورت تصدیق بھی کرتے ہیں۔ لیکن قضایا کاذبہ کا ادراک صرف بصورت تصور کرتے ہیں۔ نہ کہ بصورت تصدیق۔ تو معلوم یہ ہوا کہ عقول عشرہ کے علم حصولی قدیم میں تصور بھی ہے اور تصدیق بھی۔ اب اگر تصور اور تصدیق کا مقسم یہاں پر نہ پایا جائے۔ یعنی ان کا مقسم حصولی قدیم نہ ہو بلکہ مقسم حصولی حادث ہو۔ تو لازم آئے گا وجود اقسام بدون مقسم جو کہ باطل ہے۔ لہذا ثابت ہوا تصور اور تصدیق کا مقسم مطلق علم حصولی ہے۔ یہ شامل ہے حصولی قدیم کو بھی اور حصولی حادث کو بھی۔

متاخرین کی دلیل اول کا جواب: تصور کی تعریف سے یہ قطعا ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حادث ہے اس لیے کہ قدیم اور حادث کا مدار عالم اور مدرک پر ہے اگر وہ قدیم ہے تو قدیم اگر حادث ہے تو حادث۔

دلیل ثانی کا جواب: دلیل ثانی کا حاصل یہ تھا کہ مقسم اور اقسام کے درمیان علاقہ لزوم کا ہوتا ہے۔ کہ مقسم اقسام کو مستلزم ہوتا ہے اور اقسام لازم ہوتا ہے مقسم کو تو جب تصور و تصدیق کی دونوں قسمیں بدیہی نظری حصولی قدیم میں نہیں پائی جاسکتی تو ان کا مقسم تصور اور تصدیق بھی حصولی قدیم میں نہیں پایا جاسکتا۔ اس لیے کہ ضابطہ ہے۔ انتفاء اللازم مستلزم ہوتا ہے انتفاء ملزوم کو لہذا تصور اور تصدیق علم حصولی قدیم میں پایا نہیں جاسکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس لزوم کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اس لیے بدیہی اور نظری کا مقسم مطلق تصور اور تصدیق نہیں ہے بلکہ

ان کا مقسم تصور حادث اور تصدیق حادث ہے۔ لہذا تصور حادث اور تصدیق حادث میں اور بدیہی نظری میں علاقہ لزوم کا ہے۔

متقدمین کے دلائل کا جواب: دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ ہم اتنی بات کو تسلیم کرتے ہیں مقسم میں عموم ہونا چاہیے اور ہم نے بھی مقسم کو عام رکھا ہے۔ مقسم اس کا علم حصولی مطلق ہے۔ جو کہ عام ہے۔ قدیم اور حادث دونوں کو شامل ہے اور عموم کا یہ معنی لینا کہ وہ تمام اقسام کو شامل ہو۔ یہ قطعاً ضروری نہیں بالکل باطل ہے۔ کیونکہ جنس قریب مقسم میں ہونا یہ اولی ہے۔ دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ آپ کا ضابطہ تسلیم کرتے ہیں کہ تقسیم فی الخاص یہ مستلزم ہے تقسیم فی العام کو۔ لیکن وہ عام جو بواسطہ خاص کے مقسم بن جائے وہ مقسم مجازی ہوتا ہے۔ اور ہماری کلام مقسم حقیقی میں ہے۔ نہ کہ مقسم مجازی میں۔

فائدہ: صفت کی دو قسمیں۔ صفت موضحه کاشفه۔ صفت مخصصه مقیده۔ **وجه حصر** صفت دو حال سے خالی نہیں۔ موصوف کے مفہوم سے کسی زائد امر پر دال ہوگی یا نہیں۔ اگر دال نہ ہو تو یہ صفت موضحه کاشفه ہے۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا الحیوان الناطق کے ساتھ یا جسم کی تعریف کرنا الطویل العریض العمیق کے ساتھ اور اگر دال ہو تو اس صفت کو صفت مخصصه مقیده کہتے ہیں جیسے الرجل لعالم۔ اس میں عالم رجل کے مفہوم سے ایک زائد امر پر دال ہے۔ کہ رجل کہتے ہیں ذکر من بنی ادم یتجاوز من حدا الصغر الی حد الکبر۔ اور یہاں پر ترادف مراد لینے کی صورت میں لفظ التصور یہ صفت موضحه کاشفه ہوگی العلم کے لیے۔ اور تعین مقسم مراد لینے کی صورت میں یہ صفت مخصصه مقیده ہوگی۔

قوله هوا لحاضر عند المدرک مصنفؒ علم کی تعریف کرنا چاہتے ہیں ھو ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مطلق علم (۲) کہ ھو ضمیر کا مرجع العلم التصور۔ پہلی صورت پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ معرّف بھی عام ہے اور تعریف بھی عام ہے لیکن دوسرے احتمال میں اشکال وارد ہوتا ہے۔ کہ معرّف خاص ہے کہ وہ صرف علم حصولی کو شامل ہے اور تعریف

عام ہے کہ وہ علم حضوری حصولی سب کو شامل ہے۔ حالانکہ تعریف کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ معرَّف اور معرِّف کے درمیان مساوات ہو۔

جواب اول: کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔(۱) تعریف لفظی (۲) تعریف حقیقی۔ اور نسبت تساوی کا شرط ہونا یہ تعریف حقیقی کے لیے ہے نہ کہ تعریف لفظی کے لیے اور یہاں پر یہ تعریف تعریف لفظی ہے۔

جواب ثانی: علی السبیل التنزل اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ تعریف حقیقی ہے تعریف لفظی نہیں۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تعریف بالاعم کا عم ناجائز ہونا متاخرین کا مذہب ہے۔ جب کہ متقدمین کے نزدیک جائز ہے اور ممکن ہے کہ صاحب سلم نے متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہو۔

جواب ثالث: علی السبیل التنزل اگر ہم اس بات کو تسلیم کرلیں۔ متاخرین کے مذہب پر تعریف ہے تو پھر ہم یہ کہتے ہیں العلم التصور مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ مقید کے ضمن میں مطلق ہوا کرتا ہے۔ تو ھو ضمیر کا مرجع مطلق ہوگا بہر تقدیر یہ تعریف مطلق علم کی ہے۔

سوال: علم کی متعدد تعریفیں کی گئیں ہیں لیکن مشہور پانچ ہیں۔(۱) حصول صورۃ الشئی فی العقل (۲) الصورۃ الحاصلۃ من الشئی عندالعقل (۳) قبول النفس لتلک الصورۃ (٤) الاضافۃ الحاصلۃ بین العالم والمعلوم (۵) االحاضر عند المدرک۔

مصنفؒ نے باقی چار تعریفوں کو چھوڑ کر اس پانچویں تعریف کو کیوں اختیار کیا۔

جواب: یہ تعریف جامع تھی علم کے جمیع اقسام کو شامل تھی۔ **پہلی وجہ جامعیت۔** دلیل اول۔ کہ یہ تعریف مطلق علم کی چاروں اقسام کو شامل ہے۔(۱) علم حضوری قدیم کو (۲) علم حضوری حادث کو (۳) علم حصولی قدیم کو (٤) علم حصولی حادث کو۔ باقی رہی بات وجہ شمولیت کیا ہے کہ یہ کیسے شامل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تعریف میں لفظ حضور کا آیا ہے۔ جس میں تعمیم ہے کہ خواہ حضور بلاواسطہ ہو یا باواسطہ صورت کے ہو۔ اور اس میں دوسرا لفظ آیا ہے مدرک۔ جس میں بھی تعمیم ہے خواہ مدرک قدیم ہو یا مدرک حادث۔ اور اب ہم یہ کہتے ہیں کہ شئی کا حضور بلاواسطہ ہو اور مدرک قدیم ہو تو یہ علم حضوری قدیم ہے اور اگر شئی کا حضور

بلاواسطہ ہو اور مدرک حادث ہو تو یہ علم حضوری حادث ہے۔ اور اگر شئی کا حضور بہ واسطہ صورت کے ہو اور مدرک اور عالم قدیم ہو تو یہ علم حصولی قدیم ہے۔ اور اگر شئی کا حضور باواسطہ صورت کے ہو اور مدرک حادث ہو تو یہ علم حصولی حادث ہے۔ لہذا یہ تعریف جامع ہوئی اسی لیے مصنف نے اس کو ذکر کیا ہے۔

دوسری وجہ جامعیت : جس سے پہلے سمجھ لیں کہ تصور کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تصور بالکنه (۲) تصور بکنهه (۳) تصور بالوجه (٤) تصور بوجهه ۔ جن کی تعریف اور وجہ حصر ماقبل میں گزر چکی ہے باقی رہی یہ بات کہ وجہ شمول کیا ہے۔ یہ کیسے شامل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف لفظ حضور آیا ہے جس میں تعیم ہے کہ خواہ ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے۔ اگر ذاتیات سے ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ ذاتیات کو آلہ وسیلہ ذریعہ بنایا گیا ہے یا نہیں اگر ذاتیات کو آلہ وسیلہ بنایا جائے تو یہ تصور بالکنہ اور اگر ذریعہ بسیلہ آلہنہ بنایا جائے تو یہ تصور بکنهه ہے۔ ایسے عرضیات بھی دو حال سے خالی نہیں کہ عرضیات کو وسیلہ اور ذریعہ بنایا گیا ہے تو تصور بالوجه اگر نہیں بنایا گیا تو تصور بوجهه ہے۔

تیسری وجہ جامعیت : یہ تعریف علم بالکلیات کو بھی شامل ہے اور علم بالجزئیات کو بھی شامل ہے۔

سوال : باقی چار تعریفوں سے عدول کی کیا وجہ ہے۔

جواب : پہلی تین تعریفوں سے عدول کی دو وجہ ہیں۔

پہلی وجہ عدول کی یہ ہے۔ پہلی تین تعریفوں میں سے کسی تعریف میں نفس کا لفظ اور کسی تعریف میں عقل کا لفظ ہے اور نفس اور عقل کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہوتا۔ ان کا اطلاق صرف علم ممکناتہ کے ساتھ خاص ہے حالانکہ تعریف ایسی ہونی چاہیے جو علم واجب اور علم ممکن سب کو شامل ہو بخلاف اس تعریف کے جو صاحب سلّم نے کی۔

الحاضر عند المدرك یہ دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ اس تعریف میں لفظ مدرك آیا ہے جو کہ

عام ہے خواہ مدرک واجب ہو خواہ ممکن۔

دوسری عدول کی وجہ یہ ہے۔ پہلی تین تعریفوں میں لفظ صورت کا آیا ہے جو مختص ہے علوم حصولی کے ساتھ تو یہ تعریفیں علم حصولی کو تو شامل ہوئی لیکن علم حضوری کو شامل نہیں ہوئی۔ حالانکہ باری تعالی کا علم علم حضوری ہے علم حصولی نہیں۔ تو تعریف ایسی ہونی چاہیے تھی جو علم کی جمیع اقسام کو شامل ہو۔ تو صاحب سلم نے ایسی تعریف کی جو دونوں کو شامل ہے وہ اس طرح کہ اس میں لفظ حاضر آیا ہے۔ تو یہ حضور میں لفظ حضور عام ہے خواہ بلا واسطہ ہو جیسے علم حضوری ہوتا ہے یا باواسطہ صورت کے ہو۔ جیسے علم حصولی ہوتا ہے۔

الحاصل : پہلی تین تعریفوں سے عدول کی وجہ یہ ہے کہ وہ تعریفیں ناقص تھیں۔ جامع نہیں تھیں۔ اور مصنفؒ نے جو تعریف کی یہ جامع اور کامل ہے باقی رہی چوتھی تعریف الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم اس سے عدول کی کیا وجہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تعریف میں اضافت کا لفظ آیا ہے۔ اور اضافت نام ہے نسبت کا اور نسبت ایک امر اعتباری ہونا حالانکہ علم ایک حقیقی واقعی نفس الامری ہے۔ اس لیے کہ علم مبداء انکشاف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ مسلمہ ہے جو مبدہ انکشاف ہوتا ہے وہ حقیقی واقعی نفس الامری ہوتا ہے۔ نہ کہ امر اعتباری۔

قوله والحق انه من اجلى البديهيات

مصنفؒ ایک مسئلہ اختلافی میں محاکمہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ علم بدیہی ہے یا نظری۔ اگر نظری ہے تو ممکن التحديد ہے یا متعسر التحديد جس میں تین مذہب ہیں۔ پہلا مذہب امام رازیؒ کے نزدیک علم بدیہی ہے۔ دوسرا مذہب جمہور علماء کے نزدیک علم نظری ہو کر ممکن التحدید ہے۔ تیسرا مذہب امام غزالیؒ کا ہے کہ علم نظری ہو کر متعسر التحدید ہے۔

امام رازیؒ کی دلیل: علم مظهر للغير ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جو چیز مظهر للغير ہو وہ خود اظہر ہونی چاہیے۔ لہذا علم صرف بدیہی نہیں بلکہ اجلى البديهيات ہے۔ **دوسری دلیل** غیر علم کو علم کے ذریعے معلوم کیا جاتا ہے اگر علم کو نظری مانا جائے تو اس صورت میں اس کی

پہچان موقوف ہوگی غیر پر۔تو گویا علم موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی هل هذا الا الدور ۔جو کہ باطل ہے۔

جمہور کی دلیل : کہ دعوی یہ ہے کہ علم نظری ہو کر ممکن التحدید ہے۔دلیل علم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے یہ کس مقولہ کے تحت داخل ہے بعض نے کہا کہ یہ مقولہ کیف کے تحت داخل ہے۔بعض مقولہ انفعال کے تحت داخل کیا۔اور بعض نے مقولہ اضافت کے تحت۔ بہرصورت اس اختلاف سے اتنا معلوم ہوا کہ وہ کسی نہ کسی مقولہ کے تحت داخل ہے۔اور جس مقولہ کے تحت داخل ہوگا وہ اس کے لیے جنس ہوگا اور قاعدہ ہے کل ماله جنس فله فصل جس کے لیے جنس ہو اس کے لیے فصل ہوتا ہے اور ضابطہ ہے کل ماله فصل وجنس فله حد حقیقی۔ کہ جس چیز کے لیے جنس اور فصل ہو اس کے لیے حد حقیقی ہوتا ہے اور ضابطہ ہے کل ماله حد حقیقی فهو نظری ۔کہ جس کے لیے حد حقیقی ہو وہ نظری ہوا کرتا ہے۔تو یہ ثابت ہوا کہ علم نظری ہو کر ممکن التحدید ہے۔بلکہ واقع التحدید ہے۔

امام غزالیؒ کی دلیل :اور دعوی یہ تھا کہ علم نظری ہو کر متعسر التحدید ہے۔دلیل۔ محسوسات میں سے بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کی کنہ اور حقیقت معلوم کرنا دشوار ہے۔مثلا روشنی اس کی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہے یہ روشنی بسیط ہے یا مختلف رنگوں سے مرکب ہے۔ ایسے ہی خوشبو کی حقیقت میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ایک خاص قسم کی کیفیت کا نام ہے اور بعض کے نزدیک چھوٹے چھوٹے ذرات ہیں جو قوت شامہ تک پہنچتے ہیں لہذا جب محسوسات میں سے بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے حقیقت معلوم کرنا دشوار اور مشکل ہے تو علم تو ایک امر معنوی ہے امر معقولی ہے۔اور اس میں اختلاف ہے کہ علم معقولات میں سے کس کے تحت داخل ہے تو اس کی حقیقت بطریق اولی دشوار ہوگا۔تو ثابت ہوا علم نظری ہو کر متعسر التحدید ہے معلوم کرنا۔

دلیل ثانی : تعریف حقیقی کا مدار اس بات پر ہے کہ ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز ہو جائے۔ اور یہ یقیناً دشوار کام ہے اس لیے کہ ذاتیات میں سے جنس کا عرض عام کے ساتھ اشتباہ ہوتا ہے

عموم کی وجہ سے اور فصل کا خاصہ کے ساتھ اشتباہ ہوتا ہے خصوص کی وجہ سے۔ تو جب ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز دشوار ہے تو شئی کی تحدید حقیقی بھی یقیناً دشوار ہوگی۔ لہذا علم نظری ہو کر متعسر التحدید ہے۔ امام غزالیؒ پر سوال ہوگا۔

سوال : کہ علم کی حد حقیقی انتہائی مشکل ہے۔ تو پھر علم کے احکام کیوں بیان کرتے ہو۔ اسلیے کہ احکام کا بیان کرنا موقوف ہے۔

جواب : کسی چیز کی معرفت اس کی حد حقیقی پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ معرفت کے اور طریقے بھی ہیں مثلاً تقسیم سے بھی معرفت حاصل ہوتی ہے اور تمثیل سے بھی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

سوال : ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم کی تقسیم اور علم کی تمثیل سے علم کی معرفت حاصل ہو۔ اس لیے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ تقسیم اور تمثیل مفید تمیز علم عما عداہ ہے یا نہیں۔ کہ علم کو ماعداہ سے جدا کرنے میں مفید ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو یہ حد حقیقی ہے پھر یہ کہنا کہ یہ متعسر التحدید ہے یہ غلط ہوگا اور اگر کہیں کہ نہیں ہے تو معرفت بھی حاصل نہیں ہوگی۔

جواب : یہاں پر دو اصطلاحیں ہیں (۱) منطقی اصطلاح (۲) اھل عربیہ کی اصطلاح۔ مناطقہ کی اصطلاح میں حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو ذاتیات سے حاصل ہو اور اھل عربیہ کے نزدیک حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو جامع مانع ہو۔ اور ہم جو علم کی حد حقیقی کی نفی کرتے ہیں وہ اھل مناطقہ کی اصطلاح کہ اعتبار سے کرتے ہیں۔ اور تقسیم اور تمثیل سے جو معرفت اور حد حاصل ہوتی ہے وہ اھل عربیہ کے اصطلاح میں۔ لہذا جس کی ہم نفی کرتے ہیں وہ تقسیم و تمثیل سے ثابت نہیں اور جس جس کا ثبوت ہے اس کا نفی نہیں کرتے۔ تو لہذا کوئی تضاد نہ ہوا۔

جواب ثالث : ایک شئی کی حقیقت واقعیہ متحصلہ ہوتی ہے۔ جو شئی کی ذاتیات معلوم کرنے پر موقوف ہوتی ہے اور ایک شئی کا مفہوم ہوتا ہے۔ ہم جو علم کے حد حقیقی کی نفی کرتے ہیں وہ حقیقت واقعیہ متحصلہ کی ہے۔ اور تقسیم و تمثیل سے شئی کی حقیقت واقعیہ حاصل نہیں ہوتی۔ مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جس کی ہم نفی کرتے ہیں اس کا ثبوت تقسیم و تمثیل سے نہیں ہوتا۔ اور جس کا ثبوت

ہوتا ہے اس کی ہم نفی نہیں کرتے۔

مصنف کا محاکمہ : مصنفؒ نے محاکمہ کرتے ہوئے فرمایا۔ والحق انہ من اجلی البدیھیات۔ کہ امام رازیؒ کا قول صحیح ہے اور یہ علم بدیہی نہیں بلکہ اجلی البدیھیات میں سے ہے۔

سوال : جب علم اجلی البدیھیات میں سے ہے تو اس میں اختلاف کیوں ہے۔ مثلاً باری تعالی کہ علم میں اختلاف ہے کہ عین ہے یا صور مجردہ عن المادہ ہو کر قائم بذاتہا ہیں یا صور مجردہ عن المادہ ہو کر قائمہ بذات باری تعالی ہیں۔ عند البعض صور مجردہ عن المادہ ہو کر موجودہ فی الدھر ہیں یا موجود فی العقل الاول ہے۔

جواب : علم واقعتاً اجلی البدیھیات ہے۔ باقی رہا اختلاف کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شدت وضوح اور شدت ظہور کی وجہ سے خفاء پیدا ہو گیا۔ اس خفاء کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا۔ اس کی مثال ایسے ہیں جیسے سورج جب نصف نہار پر ہو تو شدت ظہور اور وضوح کی وجہ سے قوت باصرہ اس کے ادراک سے قاصر رہتی ہے۔ بعینہ ایسے ہی عالم معقولات کے اندر علم بمنزلہ آفتاب کے ہے۔ اس میں شدت وضوح اور فرط ظہور کی وجہ سے قوت عاقلہ اس کے صحیح ادراک سے قاصر ہے۔

سوال : یہ عجیب بات ہے کہ آپ شدت وضوح اور فرط ظہور کے ہوتے ہوئے بھی خفاء کو تسلیم کر رہے ہیں حالانکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جب کوئی صفت اپنے کمال کو پہنچتی ہے تو اس کی نقیض انتہائی ضعیف ہو جاتی ہے اور اس میں انتہائی انحطاط پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب علم کے اندر کے ظہور اور وضوح اپنے کمال کو پہنچتا ہے تو اس کی نقیض خفاء کو بالکل ختم ہو جانا چاہیے۔ حالانکہ آپ خفاء کو بھی تسلیم کر رہے ہیں۔ ھل ھذا الا اجتماع النقیضین۔

جواب : ظہور ذاتی اور خفاء ذاتی میں تضادات اور منافات کا ہونا تو مسلّم ہے کہ ایک چیز میں ذات کے اعتبار سے ظہور بھی ہو اور ذات کے اعتبار سے خفاء بھی ہو یہ نہیں ہو سکتا۔ یہ منافات ہے۔ لیکن کسی چیز میں ذات کے اعتبار سے ظہور ہو اور خفاء عارضی ہو تو اس میں قطعاً کوئی منافات

نہیں۔اور فیما نحن فیه میں ظہور ذات کے اعتبار سے ہے کہ علم مظهر للغیر ہے لیکن خفاء شدت ظہور کی عارض ہونے کی وجہ سے ہے لہذا ظہور ذاتی اور خفاء عارضی میں کوئی تضاد نہ ہوا۔

سوال: ادھر مصنفؒ اجلی البدیهیات بھی قرار دے رہے ہیں اور ادھر اس کی تعریف الحاضر عند المدرك سے بھی کر رہے ہیں۔حالانکہ یہ مناطقہ کا ضابطہ ہے البدیهی لا یعرّف لہذا علم کی تعریف کرنا یہ تو دلیل ہے اس بات کی کہ یہ نظری ہے بدیہی نہیں۔چہ جائیکہ اس کو اجلی البدیهیات قرار دیا جائے۔

جواب: آپ نے جو ضابطہ بیان کیا ہیا البدیهی لا یعرّف۔اس سے کون سی تعریف مراد ہے حقیقی مراد ہے تو یہ بات مسلم ہے کہ واقعتا بدیہی کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔اور اگر تعریف لفظی مراد ہے تو ہم یہ ضابطہ قطعا تسلیم نہیں کرتے۔اس لیے کہ بدیہی کی تعریف لفظی ہوا کرتی ہے۔

جواب ثانی: نظری کو براہین اور دلائل سے ثابت تو کیا جاسکتا ہے۔لیکن بدیہی پر کوئی برہان اور دلیل قائم نہیں جاسکتی۔مگر ہاں تنبیہات قائم کی جاسکتی ہیں۔اور لفظی تعریف بھی تنبیہات میں سے ایک تنبیہ ہوتی ہے۔

سوال: تعریف خواہ لفظی ہو یا حقیقی ہو اس سے مقصود تو معرّف کی وضاحت ہوا کرتی ہے لیکن اس سے علم کی وضاحت بالکل نہیں ہورہی ہے۔بلکہ اس میں خفاء ہے اسی وجہ سے تو اختلاف ہے۔

جواب: تعریف لفظی کی مثال ایسی ہے جیسا کہ محسوسات میں سے آفتاب کی تمثال جب پانی میں آتی ہے تو قوت باصرہ کے سامنے آفتاب کا نقشہ آجاتا ہے۔اسی طریقے سے علم کی تعریف لفظی سے اس کا نقشہ سا آجاتا ہے۔اگرچہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی۔

قوله کالنور والسرور

مقدمه: تشبیه کہتے ہیں تشریك شئی بشئی فی وصف ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف خاص مشہور میں شریک کرنا ہے جیسے زید کالاسد۔پھر تشبیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تشبیه تنزیل (۲) تشبیه تمثیل

تشبیہ تنزیل کی تعریف: تشبیه تنزیل کہتے ہیں کسی ایک چیز کو کسی ایسی دوسری چیز

کے ساتھ تشبیہ دینا کہ دوسری چیز کے افراد پہلی چیز کے افراد میں داخل نہ ہوں۔

تشبیہ تمثیل کی تعریف : کہتے ہیں ایک چیز کو کسی ایسی دوسری چیز کے ساتھ شریک کرنا کہ دوسری چیز کے افراد پہلی چیز کے افراد میں داخل ہوں اور یہاں پر یہ تشبیہ تنزیل بھی بن سکتی ہے اور تشبیہ تمثیل بھی بن سکتی ہے اگر تشبیہ تنزیل ہو تو معنی یہ ہوگا کہ جس طرح محسوسات میں سے نور اور وجدانیات میں سے سرور یہ دونوں بدیہی ہیں ایسے ہی علم بھی بدیہی ہے یہ صورت زیادہ واضح اس لئے کہ اسمیں عبارت میں مضاف کو مقدر نہیں ماننا پڑتا اور یہ دعوی بلا دلیل ہے اور اگر مصنف کا مقصود اس عبارت سے تشبیہ تمثیل ہو تو معنی یہ ہوگا جس طرح محسوسات میں سے نور کا علم اور وجدانیات میں سے سرور کا علم بدیہی ہیں ایسے علم بھی بدیہی ہے اس صورت میں لفظ نور سے پہلے مضاف کو مقدر ماننا پڑے گا۔ عبارت یوں ہوگی کعلم النور و السرور اس دوسری صورت میں مطلق علم کی بداھت پر استدلال ہوگا جس کا حاصل یہ ہے کہ علم نور اور علم سرور جو کہ بدیہی ہیں اور خاص ہیں اور مطلق علم عام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ بداھت خاص مستلزم ہوا کرتا ہے بداھت عام کو لہذا مطلق علم بھی بدیہی ہوا پہلی صورت تشبیہ تنزیل کے اندر بداھت کا دعوی بلا دلیل ہے۔ الا یہ کہ یوں کہا جائے بداھت علم کا دعوی خود بدیہی ہے اسکی دلیل کی ضرورت ہی نہیں اور دوسری صورت یعنی تشبیہ تمثیل میں دعویٰ مع الدلیل ہے لہذا ان میں سے ہر ایک میں من وجہ حسن ہے اور من وجہ قبیح ہے۔

سوال : آپ کا دلیل میں یہ کہنا کہ بداھت خاص مستلزم ہوا کرتا ہے بداھت عام کو یہ قاعدہ اور ضابطہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ یہ ضابطہ مشروط ہے دو شرطوں کے ساتھ ایک شرط جانب اعم میں ہے اور ایک شرط جانب اخص میں ہے۔ جانب اعم میں شرط یہ ہے کہ وہ عام خاص کی جزء ذاتی ہو اور خاص کی جانب میں یہ شرط ہے کہ وہ خاص متصور بالکنہ ہو یعنی اسکا تصور تفصیلی ہو اجمالی نہ ہو اور یہاں پر دو منع وارد ہیں۔

پہلی منع: یہ ہے کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مطلق علم خاص کا جزء ذاتی ہو بلکہ

مطلق عام خاص کیلئے عرض عام ہو۔

دوسری منع: یہ ہے کہ خاص متصور بالکنہ نہ ہو بلکہ متصور بالوجہ ہو لہٰذا جب دو منع وارد ہوئی تو بداہت خاص بداہت عام کو مستلزم نہ ہوا لہٰذا جب تک یہ دونوں شرطیں ثابت نہ ہوں گی اس وقت تک یہ ضابطہ جاری نہیں ہوگا اور آپ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا؟

جواب: مصنفؒ نے اپنے منہیہ میں کہا ہے ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع ھذین المنعیین لکن خوف المجادلین: کہ میرے پاس ایک طریق ذوقی ہے جس کے ذریعے میں دونوں منعوں کا دفع کر سکتا ہوں لیکن مجادلین کا خوف اسکو ذکر کرنے نہیں دیتا۔ صاحب سلم نے خوف کی نسبت مجادلین کی طرف کر کے اشارہ کیا منصفین سے کوئی خوف نہیں اس لئے کہ میرا طریق ذوق تام ہے مگر مجادلین جن کی عادت ہی اعتراض کرنا ہے انکا خوف مانع عن الذکر ہے بہر حال مصنفؒ نے تو اپنا طریق ذوقی کو بیان نہیں کیا قبر میں لے گئے بعد میں شارحین نے اپنے اپنے ذوق سے اس طریق ذوقی کی تشریح کی ہے چنانچہ

ملاں حسن کی تقریر طریق ذوقی: انہوں نے اس کی تقریر یہ کی ہے الحق انه من اجلی البدیھیات میں انه، کی ہ ضمیر کا مرجع علم بالمعنی المصدری ہے بمعنی دانستن اور علم بالمعنی المصدری امور انتزاعیہ میں سے ایک امر انتزاعی ہے اس لئے کہ مصدر سب کے سب امور انتزاعیہ ہوتے ہیں جیسے قائم سے قیام اور قاعد سے قعود کا انتزاع ہوتا ہے جب مطلق علم امر انتزاعی ہے تو علم نور علم سرور اسکے دو حصے ہیں۔ تو یہ بھی امر انتزاعی ہوں گے اور امر انتزاعی کی کنہ، ماہیت، حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ ذہن میں حاصل ہو جائے اور ذہن اسکا ادراک کرے۔ اب یہاں پر دونوں شرطیں موجود ہیں کہ علم نور اور علم سرور جب بھی مشہور ہونگے تو متصور بالکنہ ہوں گے انکا تصور تفصیلی ہوگا اجمالی نہیں ہوگا لہٰذا جانب خاص والی شرط بھی اسمیں موجود ہے اور چونکہ علم نور علم سرور یہ حصص اور جزئیات ہیں مطلق علم کی اور وہ علم کلی ہے اور کلی اپنے جزئیات کی جزء ذاتی ہوتی ہے جیسے حیوان کلی ہے اپنے

جزئیات زید وغیرہ کہ یہ جزءذاتی ہے تو اعم والی شرط بھی پائی گئی لہذا علم نور اور سرور جو خاص ہیں انکی بداھت مستلزم ہوگی مطلق علم کی بداہست کو

قاضی مبارک کی تقریر ذوقی : نے اپنے ذوق سے طریقہ ذوقی یوں بیان کیا ہے کہ مطلق علم کو عام کے لفظ سے نہ تعبیر کیا جائے بلکہ مطلق کے لفظ سے تعبیر کیا جائے اور علم نور اور سرور کو لفظ خاص کے ساتھ تعبیر کیا جائے اب یوں کہا جائے کہ علم نور اور سرور جو کہ مقید ہیں یہ بدیہی ہیں اور قاعدہ ہے کہ بداھت مقید مستلزم ہوا کرتا ہے۔ بداھت مطلق کو فاندفع المنع الاول۔ اورمقید متصور بالکنہ ہوتا ہے اس لئے کہ جب وہ متصور ہوتا ہے تو صورت تفصیلہ سے متصور ہوتا ہے۔لہذا علم نور اور سرور مقید کی بداھت مستلزم ہوتی ہے مطلق علم کی بداھت کو یاد رکھیں یہاں پر دو فرق ہیں۔

پہلا فرق : یہ ہے کہ مقید مرکب ہوتا ہے مطلق مع القید سے ہمیشہ اور خاص کبھی مرکب ہوتا ہے اور کبھی بسیط ہوتا ہے۔

دوسرا فرق : خاص کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) صورت اجمالیہ (۲) صورت تفصیلیہ۔یعنی کبھی وہ صورت اجمالی کے ساتھ متصور ہوتا ہے اور کبھی صورۃ تفصیلیہ کے ساتھ متصور ہوتا ہے اور مقید کے صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ ہمیشہ صورت تفصیلیہ کے ساتھ متصور ہوتا ہے۔

سوال : مطلق علم کو نور اور سرور کے ساتھ تشبیہ دینا بداہت میں درست نہیں اس لئے کہ نور اور سرور نظری ہیں بدیہی نہیں چونکہ قاعدہ ہے کہ البدیهی لا یعرّف: حالانکہ نور اور سرور کی تعریف کی جاتی ہے۔**نور کی تعریف**: ظاهر لذاته و مظهر لغيره۔

سرور کی تعریف: كيفيت عارضة للنفس۔

جواب : نور اور سرور کی دو حقیقتیں اور دو مفہوم ہیں۔ (۱) حقیقت اجمالیه (۲) حقیقت تفصیلیه ۔نور اور سرور حقیقت اجمالیہ اور مفہوم اجمالی کے اعتبار سے بدیہی ہیں اور حقیقت تفصیلیہ اور مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے نظری ہیں اور ایک ہی چیز بدیہی بھی ہو نظری بھی ہو مختلف

اعتباروں سے یہ ہوسکتا ہے۔لہذا علم کو نور اور سرور کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح ہے۔

سوال: مفاہیم اجمالیہ وہ سب کی بدیہی ہے۔تو پھر مصنف ؒ نے تمثیل کیلئے نور اور سرور کی کیوں تخصیص کی ہے۔

جواب: نور اور سرور مرغوبات نفس میں سے ہیں اور وہ چیز جو نفس کیلئے مرغوب ہو وہ نفس کیلئے اسکا واضح ہونا اجلی ہوتا ہے غیر سے لہذا اسی وجہ سے مصنف ؒ نے مثال میں نور اور سرور کو پیش کیا۔

سوال: نور اور سرور جب مفہوم اجمالی کے اعتبار سے علم کی نظیر ہیں۔بداھت میں تو یہ مفہوم کے اعتبار سے بھی علم کی نظیریں بنیں گی۔نظری ہونے میں جس سے علم کا مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے نظری ہونا ثابت ہوجائے گا اس لئے کہ مفہوم تفصیلی ان دونوں میں سے ہرایک کا نظری ہے وذالك خلف۔

جواب اول: علم کو نور وسرور کے ساتھ تشبیہ دینا یہ فقط باعتبار مفہوم اجمالی کے ہے نہ مفہوم تفصیلی کے۔لہذا جب یہ مفہوم اجمالی کے اعتبار سے علم کی نظیر ہوئے تو علم کا بدیہی ہونا تو ثابت ہوجاتا ہے لیکن علم کا نظری ہونا قطعاً ثابت نہیں ہوگا۔

جواب ثانیہ: علی وجه التسليم کہ ہم تسلیم کرلیتے ہیں کہ نور اور سرور باعتبار مفہوم اجمالی کے بھی نظری ہے علم اور باعتبار مفہوم تفصیلی سے تو اس سے علم کا نظری ہونا ثابت ہوجائے گا باعتبار مفہوم تفصیلی کے تو کوئی بات نہیں اس لئے کہ ہم علم کے بدیہی ہونے کے جو قائل ہیں وہ باعتبار مفہوم اجمالی کے ہیں۔

سوال: اب یہ نزاع لفظی رہا کیونکہ جو علم کے بدیہی ہونے کا قائل ہے وہ مفہوم اجمالی کے اعتبار سے اور جو نظری ہونے کا قائل ہے وہ مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے۔

جواب: جی ہاں واقعۃً ابتداء میں کوئی نزاع نہیں تھا اس لئے کہ امام رازی نے اپنے زمانے میں علم کو بدیہی کہا جس سے مراد علم کا بدیہی ہونا باعتبار مفہوم اجمالی کے ہے اور امام غزالی نے اپنے زمانے میں علم کو نظری کہا جس سے مراد علم کا نظری ہونا باعتبار مفہوم تفصیلی کے۔ لیکن

بعد والوں نے مطلقاً یہ فیصلہ کردیا کہ امام رازی کا بدیہی کہنا یہ مطلقاً ہے امام غزالی کا نظری کہنا یہ مطلقاً ہے اوران لوگوں نے ان دونوں قولوں کی حقیقت کو جانا ہی نہیں۔

سوال: مصنفؒ نے دومثالیں کیوں ذکر کی ہیں۔ جبکہ ممثل لہٗ کی وضاحت کیلئے ایک مثال بھی کافی تھی۔ باوجوداسکے کہ متون کی بناء اختصار پر ہوا کرتی ہے۔

جواب: مصنفؒ نے یہاں منهیة لکھااس میں کہا کہ پہلی مثال محسوسات میں سے ہے اور دوسری مثال وجدانیات میں سے ہے تو حاصل جواب کا یہ ہوا کہ یہاں مثالوں کا متعدد ہونا ممثل لہٗ کے متعدد ہونے کی وجہ سے کہ پہلی بدیہی حسی کی ہے اور دوسری مثال بدیہی وجدانی کی ہے۔

سوال: نور اور سرور انکا مثال ہونا باعتبار مفہوم کے ہے یا باعتبار مصداق کے ہے۔ اگر باعتبار مفہوم کے ہو تو دونوں وجدانیات میں سے ہیں اسلئے کہ مفہوم کہتے ہیں ما حصل فی العقل فی الذھن کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ جبکہ مدرک عقل نہیں ہوتا مگر وجدانی لہذا دونوں مثالیں وجدانیات کی ہو گئیں۔ حسّی کی کوئی مثال نہ ہوئی اور اگر اس سے باعتبار مصداق کے مراد ہے تو نور مثال بدیہی حسی کی ہے لیکن سرور کا بدیہی کیلئے مثال ہونا بالکل غلط ہے اس لئے کہ سرور تو کیفیات نفس میں سے ہے اور یہ نفس کی صفت انضمامی ہے اور علم نفس کی صفات انضمامی میں سے حضوری ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ علم اور معلوم علم حضوری میں ایک ہی ہوتا ہے اور یہ قاعدہ بھی مسلّمہ ہے علم حضوری بداہت اور نظارت کے ساتھ متصف نہیں ہوا کرتا بلکہ نظری ہونا اور بدیہی ہونا یہ علم حصولی کی صفات میں سے ہے صرف لہذا ثابت ہوا کہ سرور کا مصداق بدیہی نہیں جب بدیہی نہیں تو وجدانی کی مثال بنانا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب اول: ہم یہاں نہ شق اول مراد لیتے ہیں اور نہ شق ثانی مراد لیتے ہیں بلکہ شق ثالث لیتے ہیں کہ پہلی مثال باعتبار مفہوم اور مصداق کے بدیہی حسی کی ہے اور دوسری مثال باعتبار مفہوم کے ہے۔

جواب ثانی: کہ نور اور سرور دونوں مثالیں ہیں باعتبار مصداق کے اور سرور کا مصداق اگر علم حضوری کا معلوم ہے لیکن اس اعتبار سے اس سے مراد بداہت ہے اور بداہت باعتبار معنی

لغوی کے ہے نہ کہ باعتبار معنی اصطلاحی کے۔

قوله نعم تنقیح حقیقته عسیر جدا ۔اس سے مصنفؒ کی غرض دفع دخل مقدر ہے۔

سوال: جب علم اجلی البدیہیات میں سے ہے تو اسمیں اختلاف کیسے ہوا حالانکہ علماء کا اسمیں زبردست اختلاف ہے بعض اسکو مقولہ کیف اور بعض اسکو مقولہ انفعال اور بعض اسکو مقولہ اضافت سے مانتے ہیں اس طرح علم واجب میں بھی اختلاف ہے حالانکہ اختلاف نظری چیزوں میں ہوا کرتا ہے بدیہی چیزوں میں نہیں ہوا کرتا؟

جواب: علم کی دو حقیقتیں ہیں۔ (۱) حقیقت اجمالیہ (۲) حقیقت تفصیلیہ۔

حقیقت اجمالیہ کے اعتبار سے علم بدیہی نہیں بلکہ اجلی البدیہیات ہے۔اور حقیقت تفصیلیہ کی تنقیح اور وضاحت یقیناً انتہائی مشکل ہے تو مصنفؒ نے والحق انہ من اجلی البدیہیات میں حقیقت اجمالیہ کو بیان کیا اور نعم تنقیح حقیقته عسیر جدا۔ اس قول میں حقیقت تفصیلیہ کو بیان کیا ہے۔اس جواب سے ایک اور سوال کا جواب بھی ہو گیا۔

سوال: مصنفؒ کی عبارت میں تناقض ہے پہلے فرمایا والحق انه من اجلی البدیهیات اور پھر آگے فرمایا نعم تنقیح حقیقته عسیر جدا۔

جواب: یہی ہے کہ پہلے حقیقت اجمالیہ کا بیان تھا اب حقیقت تفصیلیہ کا بیان ہے۔باقی رہی یہ بات کہ **وجه عسر** کیا ہے؟ جسکی دو تقریریں کی گئی ہیں کیونکہ علم کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) یہ حقیقت مرکبہ ہو (۲) یہ حقیقت بسیطہ ہو۔

(۱) **حقیقت مرکبه**: کے اعتبار سے وجہ عسر کی تقریر یہ ہے کہ اس علم کی حقیقت مرکبہ کا معلوم کرنا موقوف ہے ذاتیات کے معلوم کرنے پر اور ذاتیات تب معلوم ہو سکتی ہیں جب ذاتیات کو عرضیات سے امتیاز کیا جائے اور ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز کرنا انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ ذاتیات کا عرضیات کے ساتھ خلط ہے جنس کا خلط ہے عرض عام کے ساتھ اور فصل کا خلط ہے خاصہ کے ساتھ لہذا جب تک ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز نہ ہو اسوقت تک علم کی

حقیقت مرکبہ کی تنقیح ممکن نہیں۔

(۲) **حقیقت بسیطه** : اعتبار سے کہ علم کی حقیقت کے متعسر ہونیکی وجہ شدت ظہور اور وضوح کا ہونا ہے، کہ علم کا اظهر الاشیاء ہونا ہے اسلئے کہ گا ہے گا ہے شدت ظہور کی بناء پر عارضی خفاء پیدا ہو جاتا ہے اور اس علم کی مثال ہماری نسبت سے ایسے ہے جیسے سورج کی نسبت چمگادڑ کے اعتبار سے ہے۔

فائدہ: ان دونوں تقریروں میں سے دوسری تقریر اولیٰ ہے، وجہ اولیت یہ ہے کہ یہ مقام مقام بیان حاجت الی المنطق کا ہے اور حاجت الی المنطق کا بیان چند مقدمات پر موقوف تھا جن کو ہم نے عرض کر دیا ہے۔ جس میں سے پہلا مقدمہ علم کی تقسیم کا تھا کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق پھر اس پہلے مقدمے کیلئے چند چیزوں کا جاننا ضروری تھا۔ (۱) تعیین مقسم (۲) تعریف مقسم (۳) خواص مقسم۔ اس لئے کہ شئی کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود ذہنی ہوتا ہے اور ایک وجود خارجی۔ وجود ذہنی وجود تعریف سے حاصل ہوتا ہے اور وجود خارجی خواص اور علامات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے تو لہذا مقسم کی تعریف بھی ضروری ہے اور مقسم کے خواص اور علامات کا بیان بھی ضروری ہے تب جا کر صحیح معنیٰ تقسیم ہوسکتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے العلم التصور سے تعیین مقسم اور الحاضر عند المدرك سے تعریف مقسم کو بیان کیا اور والحق انه من اجلی البدیهیات سے خاصہ اولیٰ کو بیان کیا اور نعم تنقیح حقیقة عسیر جدا سے خاصہ ثانیہ کو بیان کیا اور اس عبارت کا خاصہ بننا تقریر ثانی کے اعتبار سے نہ کہ تقریر اول کے اعتبار سے، تقریر اول کے اعتبار سے اس لئے نہیں کہ تقریر اول کے اعتبار سے یہ علم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماسوائے علم میں بھی پایا جاتا ہے حالانکہ خاصہ اسے کہتے ہیں ما یوجد فیه ولا یوجد فی غیرہ لہذا یہ تقریر ثانی کے اعتبار سے چونکہ خاصہ بنتا ہے لہذا یہی تقریر بہتر اور اولیٰ ہے۔

قوله فان كان اعتقادا لنسبة .... والافتصور ساذج۔

مصنفؒ کی اس عبارت سے دو غرضیں ہیں۔

(۱)غرض جلی (۲)غرض خفی

غرض جلی: یہ ہے کہ تعریف علم کے بعد علم کی تقسیم کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔تصور ساذج اور تصدیق۔

وجہ حصر: کہ نسبت تامہ خبر یہ بین لشیئین کا اعتقاداوراذعان ہوگایانہ ہوگا اگر ہوتو اس کا نام تصدیق ہے اگر نہ ہوتو اسکا نام ہے تصور ساذج۔

فائدہ: **تصور اور تصدیق کے اقسام جس کیلئے وجہ حصر** یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا علم حاصل کیا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں (۱) مفرد ہوگی یا مرکب۔اگر مفرد ہے تو پھر دو حال سے نہیں۔محسوسات کی قبیل سے ہوگی یا معقولات کی قبیل سے، اگر محسوسات کی قبیل سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں حاضر ہوگی یا غائب،

اگر حاضر ہوتو یہ علم اورادراک کا پہلا قسم ہے جس کا نام احساس ہے

اوراگر محسوس ہوکر غائب ہوتو ادراک کا دوسرا قسم ہے جس کا نام تخیل ہے۔

اور اگر معقولات کے قبیل سے ہو پھر دو حال سے خالی نہیں جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہوتو دو حال سے خالی نہیں مجرد عن المادہ ہوگی یا نہیں

اگر مجرد عن المادہ ہوتو یہ علم کی تیسری قسم ہے جس کا نام علم توھم ہے

اوراگر مجرد عن المادہ ہو یا کلی ہوتو ہر دونوں صورتوں میں یہ علم کا چوتھا قسم ہے جس کا نام تعقل ہے اوراگر مرکب ہو پھر دو حال سے خالی نہیں مرکب تام ہوگا یا مرکب ناقص

اگر مرکب ناقص ہوتو یہ علم کی پانچویں قسم ہے جس کیلئے کوئی مستقل نام نہیں اوراگر مرکب تام ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں مرکب تام خبری ہوگی یا انشائی

اگر انشائی ہوتو یہ علم کی چھٹی قسم ہے جس کا اصطلاح میں کوئی مستقل نام نہیں اوراگر مرکب تام خبری ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں اُس میں صدق اور کذب کا حکم لگایا گیا ہوگا یا نہیں

اگر صدق اور کذب کا حکم نہ لگایا گیا ہوتو یہ علم کی ساتویں قسم ہے جس کا نام تخیل ہے اوراگر

صدق وکذب کا حکم کیا گیا ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں جانب مخالف کا احتمال ہوگا یا نہ ہوگا اگر جانب مخالف کا احتمال ہو تو پھر یہ تین حال سے خالی نہیں جانب مخالف تعین ہوگا دونوں جانب مساوی ہونگی۔ یا ایک جانب مرجوح اور دوسری راجح ہوگی۔

اگر جانب مخالف کا تعین ہو تو یہ علم کی آٹھویں قسم جس کا نام تکذیب و انکار ہے

اگر دونوں جانب مساوی ہوں تو یہ علم کی نوویں قسم ہے جس کا نام شك ہے

اور اگر ایک جانب مرجوح ہو دوسری راجح ہو تو راجح یہ دسویں قسم ہے جس کا نام ظن غالب ہے

اور جانب مرجوح یہ گیارہویں قسم ہے جس کا نام وھم ہے

اور اگر جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہو تو یہ جزم ہے تو جزم پھر دو حال سے خالی نہیں اس میں صدق وکذب واقع نفس الامری کے مطابق ہوگا یا نہیں

اگر مطابق ہو تو یہ علم کی بارہویں قسم جس کا نام جھل مرکب ہے اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ تشکیک مشکک سے اسکا زوال ہوگا یا نہیں

اگر زوال ہو تو یہ علم کا تیرہواں قسم ہے جس کا نام تقلید منحظی ہے اور اگر اسکا زوال نہ ہو تو یہ یقین ہے پھر یقین تین حال سے خالی نہیں یا تو یقین تجربہ سے حاصل ہوگا یا دلائل سے حاصل ہوگا یا مشاہدہ سے حاصل ہوگا اگر تجربہ سے حاصل ہو تو یہ علم کی چودھویں قسم ہے جس کا نام حق الیقین ہے اور اگر دلائل سے حاصل ہو تو یہ علم کی پندرہویں قسم ہے جس کا نام علم الیقین ہے اگر مشاہدہ کے ذریعے سے حاصل ہو تو یہ علم کی سولہویں قسم ہے جس کا نام عین الیقین ہے یہ علم کی کل سولہ قسمیں ہوئیں جن میں سے نو اقسام تصور کی ہیں

اور سات اقسام تصدیق کی ہیں۔ تصور کی نو اقسام یہ ہیں۔ (۱) احساس (۲) تخیل (۳) توھم (٤) تعقل (٥) مرکب ناقص (٦) مرکب تام انشائی (۷) تخییل (۸) شك (۹) وھم۔

اور تصدیق کی سات قسمیں یہ ہیں۔(۱) تکذیب و انکار (۲) ظن (۳) جھل مرکب (٤) تقلید (٥) حق الیقین (٦) علم الیقین (۷) عین الیقین۔ باقی رہی یہ بات کہ مصنفؒ نے

تصدیق کی تعریف سے تصور کی ان نو قسموں کو کیسے خارج کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہ تعریف کی ان کان اعتقاداً النسبۃ خبریۃ فتصدیق ۔ تو اس تعریف میں لفظ نسبت آیا ہے۔ جس سے تصور کی پہلی چار قسمیں نکل گئیں کیونکہ انکے اندر نسبت سرے سے ہوتی ہی نہیں اور لفظ خبریت سے تصور کا پانچواں اور چھٹا قسم نکل گیا۔ پانچویں قسم تو اس لئے کہ اسمیں نسبت ناقصہ ہے اور چھٹی قسم اس لئے خارج ہو گئی کہ اسمیں ربط نسبت انشائی ہے۔ نیز اعتقاد سے تصور کی آخری تین قسمیں تخییل، شک اور وہم خارج ہو گئے اور علم کی باقی اقسام یعنی تصدیق اقسام اسمیں داخل رہیں گی باقی رہی یہ بات نو اقسام جو تصور کی خارج ہوئیں تصدیق کی تعریف سے و الا فتصور ســـــاذج میں یہ کیسے داخل ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ عبارت میں الا جو ہے یہ تامہ ہے اصل عبارت یہ ہے ان لم یکن اعتقاداً لنسبۃ خبریۃ فتصور نفی کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) سرے سے نسبت نہ ہو تو اسمیں تصور کی پہلی چار قسمیں خارج ہو گئیں۔

(۲) نسبت تو ہو مگر تامہ نہ ہو اسمیں تصور کی پانچویں قسم داخل ہو گئی اور خبریہ نہ ہو تو چھٹی قسم داخل ہو جائیگی۔

(۳) نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو اس سے تین قسمیں تخییل، شك، وهم داخل ہو جائینگی۔

غرض خفی: صاحب سلّم کی چند اختلافی مسائل میں ما هو المذهب المختار کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

پهلا مسئله اختلافیه: مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت اور ماهیت کے بارے میں تین مذاہب ہیں۔

پهلا مذهب جمہور حکماء کا کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے تصدیق عین حکم ہے اور حکم عین تصدیق ہے۔

دوسرا مذهب امام رازی کا: کہ تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعے کا نام ہے۔

تیسرا مذهب صاحب کشاف اور مطالع کا ہے کہ تصدیق تصورات کے مجموعہ بشرط الحکم کا نام ہے۔

فائده: حکماء اور امام رازی کے مذہب میں تین فرق ہیں۔

پهلا فرق: حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے۔

دوسرا فرق: حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے۔اورامام رازی کے نزدیک شطر تصدیق ہے۔

تیسرا فرق: حکماء کے نزدیک تصورات ثلاثہ شرط ہیں تصدیق کی اورامام رازی کے نزدیک شطر تصدیق ہیں۔

فائدہ: حکماءاور صاحب کشاف علامہ زمخشری کے نزدیک تین فرق ہیں۔

(۱) حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے جب کہ علامہ زمخشری کے نزدیک مرکب تصورتات ثلاثہ سے۔

(۲) حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہےاور علامہ زمخشری کے نزدیک حکم یہ شرط تصدیق ہے۔

(۳) حکماء کے نزدیک تصورات ثلاثہ شرط تصدیق ہیں اور علامہ زمخشری کے نزدیک تصورات ثلاثہ میں سے ہر تصور جزء تصدیق ہے۔صاحب سلّم لفظ تصدیق کے بعد لفظ حکم کو معطوف بحرف تفسیر لاکراشارہ کردیا کہ میرے نزدیک اس مسئلہ میں جمہور کا مذہب مختار ہے۔جمہور حکماء کے مذہب مختار ہونے پر پہلی دلیل

پہلی دلیل: جس سے پہلے تمہیداً دومقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ: جب بھی کوئی چیز دو یا دو سے زائد اجزاء سے مرکب ہوتو وہ دوحال سے خالی نہیں۔(۱) اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج اور افتقار کا پایا جائے گا یا نہیں اگر پایا جائے تو یہ مرکب حقیقی واقعی نفس الامری ہےاوراگر نہ پایا جائے تو یہ مرکب اعتباری اور فرضی ہے۔

مقدمہ ثانیہ: اس بات پر تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ تصدیق ایک واقعی نفس الامری ہے اعتباری اور فرضی نہیں۔ان مقدمتین کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم کرلیں کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے حکم عین تصدیق ہے اگر تصدیق کو عین حکم نہ مانا جائے بلکہ تصدیق کو مرکب مانا جائے تو تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ سے یہ تصورات ثلاثہ اور حکم تصدیق کے اجزاء ہوں گے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج وافتقار کا قطعاً نہیں پایا جاسکتا لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ ان سے مرکب شدہ تصدیق بھی ایک امر اعتباری ہوگی اور بحکم مقدمہ ثانیہ تصدیق کا امر اعتباری اور فرضی ہونا باطل ہے۔اور تصدیق ایک واقعی نفس الامری ہے لہذا تسلیم

کرنا پڑے گا کہ تصدیق مرکب نہیں بلکہ صرف حکم کا نام ہے۔

دلیل ثانی: جس سے پہلے بھی تمہیداً ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ: تصور سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق کو تصدیق سے حاصل کیا جاتا ہے۔اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ تصور کو قول شارح اور معرّف سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق کو حجت سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔یعنی اکتسباب التصور من التصور و اکتساب التصدیق من التصدیق اس مقدمہ کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مان لو تصدیق بسیط ہے عین حکم ہے اگر نہیں تسلیم کرتے تو تصدیق مرکب ہوگی تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ سے۔ یا صرف تصورات ثلاثہ سے اور جب تصور ثلاثہ نظری ہوں تو انکو حاصل کیا جائے گا قول شارح سے اور حکم کو حاصل کیا جائے گا حجت سے۔اور یہ بات ظاہر ہے کہ تصدیق جو ان کے مجموعہ سے مرکب ہے وہ بھی حاصل ہوگی قول شارح اور حجت سے۔تو اس وقت لازم آئے گا شئی واحد کیلئے دو سبب کا ہونا اور یہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ھو مستلزم للباطل فھو باطل: لہذا تصدیق کا مرکب ہونا بھی باطل ہوا۔

امام رازی کی دلیل: تصورات ثلاثہ اور حکم میں تلازم ہے حکم اور تصدیق متحقق ہوگی اب جب تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے متحقق ہونے کے بعد متحقق ہوگی تو معلوم ہوگا کہ یہی اسکی ماہیت حقیقت ہے۔

دلیل کا جواب از حکماء: کہ تصورات ثلاثہ اور حکم کے درمیان تلازم قطعاً تسلیم نہیں کرتے۔اس لئے کہ صورت شک میں تصورات ثلاثہ متحقق ہوتے ہیں مگر حکم متحقق نہیں ہوتا امام رازی کے مذہب کے ضعف پر علماء نے کافی دلائل دیئے ہیں۔

پہلی دلیل: تو یہی اگر اس تصدیق کو مرکب مانا جائے تو تصدیق کا امر اعتباری ہونا لازم آئے گا حالانکہ تصدیق امر واقعی ہے اور دارین کی فوز وفلاح کا مدار اسی پر ہے۔

دوسری دلیل: کہ امام رازیؒ کے مذہب پر تو علم کی تصور اور تصدیق کیطرف تقسیم کی جو غرض

ہے وہ فوت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس تقسیم کی غرض یہ تھی کہ اکتساب کے طریقوں میں امتیاز ہو جائے کہ تصور مکتسب ہے معرّف سے اور تصدیق مکتسب ہے حجت سے امام رازیؒ کے مذہب تصدیق کا بھی مکتسب ہو گی معرف سے اور کبھی مکتسب ہو گی حجت سے جبکہ حکماء کے مذہب میں کوئی اس قسم کی خرابی لازم نہیں آتی۔

تیسری دلیل : کہ امام رازیؒ کے مذہب کے مطابق علم کا حصر تصور اور تصدیق میں نہیں رہے گا اس لئے کہ انکے نزدیک تصدیق میں نسبت کا تصور حکم کے ساتھ نہ یہ تصور ہے کیونکہ ان میں اذعان معتبر ہے اور نہ تصدیق ہے اس لئے کہ نسبت کا اذعان نہیں۔

چوتھی دلیل: امام رازیؒ کے مذہب کے مطابق علم کا حقائق متباینہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا و التالی باطل بالبداھۃ ہے اور بیان ملازمہ یہ ہے کہ جب تصدیق مرکب ہوگا تصورات ثلاثہ سے تو موضوع کی صورت یہ مقولہ جوہر میں سے ہے اور محمول کی صورت مقولہ وضع میں سے ہے۔ اور صورت نسبتیہ مقولہ اضافت میں سے ہے۔ اور یہی اجزاء ہیں تصدیق کیلئے اور چونکہ ان اجزاء میں علاقہ افتقار و احتیاج کا نہیں پایا جاتا تو یہ اجزاء اعتباریہ ہوئے اور قاعدہ ہے کہ اقسام کی ترکیب مستلزم ہوا کرتی ہے مقسم کی ترکیب کو۔ لہذا علم بھی مرکب ہوا ان حقائق متباینہ سے۔

پانچویں دلیل : لو کان العلم مرکبا لزمت التعدد فی المقسم والتالی باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالی فلان المعتبر فی المقسم هو الوحدة بناءً علیٰ تعریف المقسم اعنی احداث الکثرة فی الامر الواحد المبهم او ضم القیودات الخاصة الی الامر الواحد المشترك اما وجه الملازمة انه لما کان التصدیق مرکبا یکون التعدد فیه معتبرا و التعدد فی القسم انما یکون اذا کان المقسم متعدداً۔

تیسرا مذہب صاحب کشاف اور شارح مطالع کی دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم کو مختلف عنوانات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۱) ایقاع النسبة (۲) انتزاع النسبة (۳) ادراك النسبة ان تعبیرات سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم فعل من افعال النفس ہے یعنی غیر ادراک ہے۔ اب اگر حکم تصدیق کیلئے جزء ہو کما قال الرازی تو لازم آتا ہے تصدیق کا

ادراک اور غیر ادراک سے مرکب ہونا جو کہ باطل ہے۔ اور اگر حکم عین تصدیق ہو کما قال الحکماء تو لازم آتا ہے تصدیق کا غیر ادراک ہونا اور یہ بھی محال اور باطل ہے۔

جواب از حکماء: کہ ٹھیک ہے حکم کے عنوانات اگرچہ مختلف ہیں جس سے حکم کا فعل من افعال النفس ہونے کا مغالطہ لگتا ہے اگر حقیقت میں حکم فعل من افعال النفس نہیں بلکہ ادراک ہے لہذا جب بنیاد ہی باطل ہے تو تعمیر سب کی سب فاسد اور باطل ہوئی۔

﴿وهما نوعان متبائنان﴾

یہ عبارت مصنفؒ کی هلك آتـی کی مقدمات میں سے مقدمہ اولی ہے۔ جس سے غرض مصنفؒ کی ایک اختلافی مسئلہ میں ما هو المختار کو بیان کرنا ہے اور

مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ آیا تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی یا اتحاد ذاتی اور تباین اعتباری ہے۔ جس میں دو مذہب ہیں (۱) متقدمین کا (۲) متاخرین علماء کا۔

پہلا مذہب متقدمین علماء کا یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی اور اتحاد بحسب المتعلق ہے یعنی مطلق علم ایک جنس ہے اور تصور اور تصدیق اسکی دو نوعیں ہیں جن کے درمیان تباین ذاتی ہے اس لئے کہ انکی حقیقتیں مختلف ہیں۔ تصور کی حقیقت ادراك بلا حكم کا نام ہے اور تصدیق کی حقیقت ادراك مع الحكم کا نام ہے۔ البتہ یہ دونوں بحسب المتعلق متحد ہیں کہ دونوں کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہے۔

دوسرا مذہب متاخرین: کہ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی اور تغایر بحسب المتعلق ہے یعنی مطلق علم ایک نوع ہے اور تصور اور تصدیق اسکے دو فرد ہیں جن کی حقیقت ایک ہی ہے البتہ دونوں میں فرق متعلق کے لحاظ سے ہے کہ تصور کا متعلق نسبت تقییدیہ اور تصدیق کا نسبت تامہ خبریہ ہے۔

مصنفؒ نے محاکمہ کیا اور متقدمین کے حق میں فیصلہ دیا اور کہا هما نوعان متبائنان من الادراك ضرورة۔ کہ تصور اور تصدیق ادراک کے دو متباین نوعیں ہیں۔ اس صورت میں

من الادراك جارمجرور نوعان کے متعلق ہوگی۔اس پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ تصوراور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی پر کیا دلیل ہے۔

جواب: صاحب سلم نے لفظ ضرورۃ سے جواب دیا کہ تصوراور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی کا ہونا بدیہی ہےاور بدیہی محتاج الی الدلیل نہیں ہوتا البتہ علماء اور شرّاح نے اس پر دلیل دی ہے جس سے پہلے یہ ضابطہ سمجھیں کہ اختلاف اللازم مستلزم لاختلاف الملزوم:

دلیل کی تقریر: یہ ہے کہ تصور کے متعلق قاعدہ ہے کہ التصور یتعلق بکل شئی اس سے معلوم ہوا کہ تصور کے لوازم میں سے ایک لازم عموم ہےاور تصدیق کا متعلق ہے نسبت تامہ خبریہ جس کے لوازم میں سے ایک لازم خاص ہےاور بنا بر ضابطہ اختلاف لوازم مستلزم ہوتا ہے اختلاف ملزوم کو لہذا تصوراور تصدیق جو ملزوم ہیں انکے درمیان اختلاف اور تباین ذاتی ہوگا۔

سوال: ہم آپ کے ضابطہ کو تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف لوازم مستلزم ہو۔اختلاف ملزوم کو جیسے حبشی کے لوازم میں سے سواد ہےاور رومی کے لوازم میں سے بیاض ہے انکے لوازم میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن انکے ملزومات میں کوئی اختلاف نہیں۔

جواب: لوازم کی دوقسمیں ہیں۔ (۱) لوازم ماہیت (۲) لوازم صنف - ماہیت کے لوازم کے اختلاف تو یقیناً ملزومات کے اختلاف پر دال ہوتا ہے البتہ صنف کے لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دال نہیں اور مادہ نقض میں سواد و بیاض صنف کے لوازم میں سے ہیں۔اور فی ما نحن فیہ میں عموم وخصوص ماہیت تصور ماہیت تصدیق کے لوازم ہیں کہ انکا اختلاف یقیناً ملزومات کے اختلاف پر دال ہوتا ہے اس پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ تمہارے پاس کیا دلیل ہے کہ عموم وخصوص ماہیت تصدیق وتصور کے لوازم میں سے ہے۔

جواب: یہ بات بدیہی ہے کہ عموم خصوص ماہیت تصوراور ماہیت تصدیق میں سے ہیں۔چونکہ یہ مذکور دلیل بداہت کی طرف لوٹتی تھی اسی وجہ سے صاحب سلم نے ابتداء ہی سے بداہت کا دعویٰ کردیا۔

متاخرین حضرات کی دلیل: جس سے قبل ایک تمہیدی مقدمہ جان لیں۔

مقدمہ: کہ معنی مصدری کے افراداقسام ہوتے ہیں جن کوافرادحصیہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اورافرادحصیہ میں اتحاد ذاتی اور تباین بحسب المتعلق ہوتا ہے۔مثلاً ضرب ایک معنی مصدری ہے جسکے افرادضرب عام ہیں ضرب بکر، ضرب ھندہ اوران تمام افرادحصیہ میں اتحادذاتی اور تباین بحسب المتعلق ہے کہ ضرب زید میں ضرب کا تعلق زید کے ساتھ ضرب عمرو میں ضرب کا تعلق عمرو کے ساتھ اس متعلق کے اعتبار سے تباین ہے مگرضرب سب میں ایک ہے۔

دلیل کی تقریر: یہ ہے کہ تصوراور تصدیق یہ دونوں علم کی افرادحصیہ ہیں اسلئے کہ علم کا معنی حصول صورۃ الشئی فی العقل اورعلم اس معنی کے اعتبار سے معنی مصدری ہے لہذا اس کے دونوں قسم افرادحصیہ کہلائیں گے اورآپ نے ابھی قاعدہ پڑھ لیا کہ ان میں اتحادذاتی اورتباین بحسب المتعلق ہوتا ہے۔

دلیل کا جواب: ازمتقدمین کہ ہم علم کا یہ معنی حصول صورت الشیئی نہیں لیتے بلکہ الحاضر عند المدرک لیتے ہیں یاالصورت الحاصلۃ من الشیئی عند العقل اور جب علم اس معنی کے اعتبار سے مصدری نہیں تو تصوراور تصدیق اسکے افرادحصیہ ہوں گے۔تولہذا اتحادذاتی بھی نہیں ہوگا۔

سوال: نوعان کے بعدلفظ متبائنان کاذکرکرنالغواورمستدرک ہے اس لئے کہ نوعین ہمیشہ متباینین ہی ہواکرتی ہیں۔اس لئے کہ نوعین میں ممیز فصل ہواکرتا ہےاورقاعدہ ہے کہ ہروہ چیز جس میں امتیاز ہوفصول کے ساتھ وہ متباین ہواکرتی ہیں۔

جواب اول: لفظ متبائنان کاذکرکرنالغواورمستدرک نہیں اس لئے کہ یہاں پرتباین سے جومراد ہے وہ تباین باعتبارحمل کے ہےاور لفظ نوعان سے جوتباین مستفاد ہوتا ہے وہ باعتبار ماہیت اور مفہوم کے ہے۔کیونکہ بہت ساری دونوعین متباینین ہوتی ہیں۔ماہیت اورمفہوم ہی مگران کاایک دوسرے پرحمل صحیح ہوتا ہے۔

جواب ثانی: متباینین سے مرادتباین فی المصداق ہے جب کہ نوعین متباینین باعتبار ماہیت کے

ہوتی ہے اور متحد ہوتی ہیں مصداق میں جیسے کاتب اور ضاحک یہ دونوعیں ہیں لیکن یہ ایک دوسرے پر صادق ہیں جیسے زید پر یہ دونوں صادق آتی ہیں تو مصنفؒ اگر فقط نوعان کہہ دیتے تو کوئی سمجھنے والا یہ سمجھ سکتا تھا کہ شاید تصور اور تصدیق کی اس طرح کی دونوعیں ہیں۔ مصنفؒ نے اس وہم کو دور کر کے فرمایا متبائنان کہ جسطرح یہ دونوں ماہیت میں متباین ہیں اسی طرح یہ متبائنین ہیں مصداق میں جیسے انسان اور حمار۔

جواب ثالث: مصنفؒ لفظ متبائنان سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں جو سوال نوعان پر وارد ہوتا تھا۔ کہ ہم تصور اور تصدیق کو نوعین مانتے ہی نہیں بلکہ یہ جنسان ہیں اس لئے کہ ہر ایک کے تحت متعدد اور مختلف انواع موجود ہیں۔ تصدیق کے تحت چار انواع ہیں۔

(۱) ظن (۲) تقلید (۳) جہل مرکب (٤) یقین۔ اور اسی طرح تصور کے تحت انواع سبعہ ہیں۔ (۱) شك (۲) وهم (۳) تخیل (٤) انکار (٥) تعقل (٦) احساس (۷) توهم۔ لہذا جب ہر ایک کے تحت انواع ہوئی تو یہ جنس ہوئیں مصنفؒ کو کہنا چاہیے تھا فالتصور و التصدیق جنسان کالنوعان

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا اپنے قول متبائنان سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ نوعان سے مراد متبائنان ہے عام ازیں کہ وہ نوعان ہوں یا جنسان ہوں۔

﴿نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئی﴾

صاحب سلّم کی اس عبارت سے تین اغراض ہیں۔

پہلی غرض: شك آنی شک مشہور کے مقدمہ ثانیہ کا بیان کرنا ہے۔

دوسری غرض: ایک متوہم کے توہم کو دور کرنا ہے۔

سوال: جب تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ہے تو پھر تصور کا تصدیق سے تعلق نہیں ہونا چاہیے حالانکہ تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے اس وہم کو دور کرتے ہوئے فرمایا۔

جواب: نعم لاحجر فی التصور فیتعلق بکل شئی جس کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزوں میں

منافات کا ہونا ذات کو قطعاً مستلزم نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق ہی نہ ہو بلکہ منافات کے ہوتے ہوئے ایک شئی کا دوسرے شئی کے ساتھ تعلق ہوسکتا ہے لہذا تصور بھی ایک چیز ہے اور ایک شئی ہے جس کا تعلق اپنی ذات سے بھی ہے اور اپنی نقیض سے بھی۔

فائدہ: من الادراك کے جار مجرور کا تعلق کس کے ساتھ ہے جس کے بارے دو احتمال ہیں۔ (۱) اسی کا متعلق نوعان ہے۔ (۲) اس کا متعلق متبائنان ہے۔ احتمال اول میں جمہور کی تائید ہوگی کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہیں اور دونوں ادراک ہیں اسلئے کہ معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دو نوعیں ہیں ادراك کی جس سے واضح ہوجاتا ہے کہ یہ دونوں علم اور ادراك ہیں اور اگر احتمال ثانی ہو تو میر زاہد اور محقق طوسی کی تائید ہوجائیگی۔ جو کہتے ہیں تصور علم اور ادراك ہے مگر تصدیق علم نہیں بلکہ لواحقات علم اور لواحقات ادراک میں سے ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ تائید کیسے ہوگی وہ اسطرح ہوگی کہ من الادراك میں من سببیہ ہے مگر معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دو نوعیں متباین ہیں بسبب ادراک کے یعنی ان میں تباین بسبب ادراک کے ہے اس طرح کہ تصور ادراك ہے اور تصدیق ادراک نہیں بلکہ لواحقات ادراک میں سے ہے۔

تیسری غرض: **مصنف**ؒ متاخرین کے دعویٰ ثانیہ کو رد کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کا متعلق ایک نہیں ہوسکتا۔ مصنفؒ رد کرتے ہوئے کہا نعم لاحجر فی التصور۔

چوتھی غرض: یہ ہے کہ ایک اور وہم کو دور کرنا ہے کہ تصدیق کا متعلق یہ متباین ہے تصور کے متعلق کے اسلئے کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک کا متعلق ایک ہوتا تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد لازم آئے گا کیونکہ اتحاد متعلَّق مستلزم اتحاد متعلِّق کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ تصور اور تصدیق کا متحد ہونا باطل ہے مصنفؒ نے اسکا جواب دیتے ہوئے کہا نعم لا حجر فی التصور کہ تصور اور تصدیق دونوں کا متعلق ایک ہے اور ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ متعلَّق کا اتحاد مستلزم ہو متعلِّق کے اتحاد کو اسلئے کہ بسا اوقات شیئین متباینین ہوتی ہیں۔ باوجودیکہ متعلق میں اتحاد ہوتا ہے جیسے نوم اور یقظہ کہ دونوں کے درمیان تباین ذاتی ہے باوجود اس کے کہ دونوں کا متعلق ایک

ہے وہ حیوان کے افراد۔

فائدہ: تصور سے مراد مطلق تصور ہے نہ کہ تصور مطلق اس لئے کہ تصور مطلق وہ شئی مطلق ہے اور شئی مطلق کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ اس پر جمیع افراد کا حکم جاری ہوتا ہے۔ ہر ہر فرد کا حکم نہیں اور تصور مطلق یہ بھی ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوگا اور جمیع افراد تصور کے ہر شئی کے ساتھ متعلق ہونا باطل ہے کیونکہ بعض اشیاء میں سے واجب تعالیٰ بھی ہیں۔تو لازم آئے گا کہ تصور مطلق کا جمیع افراد کے متعلق ہونا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حالانکہ مصنفؒ ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ باری تعالیٰ متصور بالکنہ اور متصور بکنہه نہیں ہوتے اور اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ متصور بالکنہ اور متصور بکنہه بھی ہوتے ہیں تو ان دونوں عبارتوں میں تضاد اور منافات ہے۔

نیز: یہ مصنفؒ کی کلام بھی جھوٹی ہوگی۔ کیونکہ براہین قاطعہ سے یہ ثابت ہے کہ تصور بالکنہ اور تصور بکنہه ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ ہرگز متعلق نہیں۔

نیز: تصور مطلق ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔تو اس وقت اقسام سبعہ کا تعلق ہو تصور کے ساتھ یعنی تعقل، احساس، توهم، شك، وهم، تخيل، انكار کا ہر چیز کے ساتھ تعلق ہوگا جو کہ باطل ہے اس لئے کہ پہلی اقسام ثلاثہ وہ نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ متعلق نہیں۔اسی طرح اربعہ اخیرہ نسبت سے متعلق نہیں اس لئے ہم نے تصور سے مراد مطلق تصور لیا ہے جس سے یہ سوال مندفع ہو جاتا ہے۔جس کا حاصل یہ ہے تصور سے مراد مطلق تصور ہے اور مطلق تصور مطلق الشئی ہے اور مطلق الشئی پر جس طرح جمیع افراد کا حکم جاری ہوتا ہے اسی طرح ہر فرد فرد کا حکم بھی جاری ہوتا ہے۔ لہذا تصور بالکنہ اور بکنہه اگرچہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق نہیں لیکن تصور بالوجه اور تصور بوجهه کے ساتھ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہے لہذا مطلق تصور ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہوگا دو فردوں کے ضمن میں فلا يلزم التدافع بين العبارتين و كذالك لا يكون ذالك الكلام كاذبا في نفسه و ايضا لما تعلق الاقسام الثلثة الاول بالمفرد فتعلق مطلق التصور بالمفرد في ضمن تلك الاقسام و كذالك لما تعلق الاقسام الاربعه الاخيرة بالنسبة و يتعلق مطلق التصور بالنسبة في ضمن تلك الاقسام الاربعه۔

فائدہ ثانیہ: تصور سے مراد مصداق ہے اور اسی طرح یتعلق بکل شئی۔ کل شیء کا مصداق مراد نہیں بلکہ مفہوم مراد ہے باقی رہی یہ بات کہ جب انکا تعلق ہر شئی کے مصداق کے ساتھ نہیں مفہوم کے ساتھ ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہ اصل میں ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہر شئی سے اسکا مصداق مراد ہو اور ان اشیاء میں سے ایک تصدیق بھی ہے تو تصور کا تعلق تصدیق کے مصداق کے ساتھ بھی ہو گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ تصدیق کا مصداق وہ علم حضوری کا معلوم ہے جب اس سے تصور متعلق ہو گا تو اب یہ علم حصولی کا معلوم بن جائے گا تو لازم آئے گا جو علم حضوری کا معلوم تھا اس کا علم حصولی کیلئے معلوم ہونا یہ اجتماع نقیضین کیوجہ سے باطل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اجتماع نقیضین کیسے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو علم حضوری کا معلوم ہوتا ہے وہ حاضر بنفسہٖ ہوتا ہے اور حاضر بالذات ہوتا ہے اور علم حصولی کا جو معلوم ہوتا ہے وہ حاضر بواسطہ صورت کے ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حاضر بالذات بلاواسطہ صورت اور حاضر بواسطہ صورت میں یقیناً تضاد ہے نیز حاضر بالذات اور حاضر لا بالذات میں بھی یقیناً تناقض اور تعارض ہے۔

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ ہر شئی سے مراد اسکا مصداق نہیں بلکہ ہر شئی کا مفہوم مراد ہے۔

﴿وههنا شک مشهور وهو انّ العلم﴾

صاحب سلم متاخرین کی جانب سے متقدمین پر وارد ہونے والے شک مشہور کو نقل کر رہے ہیں اس شک مشہور کی دو طرح تقریریں کی جاتی ہیں۔

(۱) مصدق بہٖ یعنی نسبت تامہ خبریہ کے لحاظ سے۔ (۲) نفس تصدیق کے لحاظ سے۔

شک کی پہلی تقریر مصدق بہٖ یعنی نسبت تامہ خبریہ کے لحاظ سے اور دوسری تقریر نفس تصدیق کے لحاظ سے۔

شک کی پہلی تقریر مصدق بہ: کے لحاظ سے ہے۔ یہ پانچ مقدمات پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ: التصور یتعلق بکل شیء۔ **مقدمہ ثانیہ**: العلم و المعلوم متحدان بالذات۔ **مقدمہ ثالثہ**: التصور نوعان متباینان بالذات۔ **مقدمہ رابعہ**: حصول

الاشیاء بانفسها حق۔ **مقدمہ خامسہ**: متحد المتحد متحد۔

ان مقدمات خمسہ کے بعد اب شک کی تقریر یہ ہے کہ ہم بحکم مقدمہ اولیٰ نسبت تامہ خبریہ کا تصور کرتے ہیں۔ اور بحکم مقدمہ رابعہ نفس نسبت تامہ خبریہ معلوم ہوگی۔ اور تصور اس کا علم ہوگا اور بحکم مقدمہ ثانیہ نسبت تامہ خبریہ اور اسکے تصور میں علم اور معلوم ہونیکی وجہ سے اتحاد ذاتی ہوگا اور جب نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ معلوم ہو جائے گی اور تصدیق اسکا علم ہوگا تو وہ نسبت تامہ خبریہ اور تصدیق میں علم اور معلوم ہونیکی وجہ سے بحکم مقدمہ ثانیہ اتحاد ذاتی ہوگا۔ لہذا تصدیق کا اتحاد ذاتی ہوا نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ اور نسبت تامہ خبریہ کا اتحاد ذاتی ہوا تصور کے ساتھ اور بحکم مقدمہ خامسہ متحد المتحد متحد تو تصور اور تصدیق دونوں کے درمیان اتحاد ذاتی ہوگا حالانکہ بحکم مقدمہ ثالثہ دونوں میں تغایر ذاتی ہے۔ وھل ھذا الا اجتماع النقیضین جو کہ باطل ہے اور اسمیں باقی مقدمات تو مسلم ہیں صرف مقدمہ ثالثہ باطل ہے کیونکہ اسی ہی کی وجہ سے اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آتی ہے لہذا تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی کا قول کرنا صحیح ہوا۔

سوال: شک کی یہ تقریر اول نفس کتاب سے معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ عبارت کتاب میں نفس تصدیق کا لفظ ہے مصدق بہ کا لفظ نہیں۔

جواب: صاحب سلم نے اپنے منہیہ میں کہا اعلم انه قد تکرر شبهه با عتبار نفس التصدیق وحینئذٍ فالجواب الی آخرہ: اس سے پتہ چلا متن میں جو تقریر ہے وہ باعتبار نفس تصدیق کے نہیں بلکہ مصدق بہ کے اعتبار سے ہے اسی وجہ سے صاحب سلم نے شک کی تقریر ثانی کا جواب منہیہ کے اندر پیش کیا ہے جس کو آگے چل کر بیان کیا جائے گا اور حل آتی بھی شک کی تقریر اول پر تو منطبق ہوسکتا ہے لیکن تقریر ثانی پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ حل آتی میں نوم اور یقظہ کی ایک مثال پیش کی گئی ہے جس میں تین چیزیں دو عارض اور ایک معروض نوم اور یقظہ یہ دونوں عارض ہوتی ہیں ذات معروض کو۔ ان تینوں چیزوں کا تحقق تقریر اوّل میں تو ہے کہ اسمیں

(۱) تصور ہے۔ (۲) تصدیق ہے یہ دونوں عارض ہے۔ (۳) نسبت تامہ خبریہ نسبت معروض ہے لیکن تقریر ثانی میں انکا تحقق نہیں کیونکہ تقریر ثانی میں کیونکہ اس میں صرف دو چیزیں ہیں ایک عارض اور دوسرا معروض اور شک کے مشہور کی تقریر ثانی یہ صرف پہلے مقدمات اربعہ پر موقوف ہے

اور شک مشہور کی تقریر ثانی باعتبار نفس تصدیق : کے ہے کہ ہم بحکم مقدمہ اولی نفس تصدیق کا تصور کرتے ہیں اور بحکم مقدمہ رابعہ نفس تصدیق کا ذہن میں حصول ہوگا تو نفس تصدیق معلوم ہوگی اور تصور اسکا علم ہوگا اور بحکم مقدمہ ثانیہ العلم و المعلوم متحدان بالذات تو تصدیق اور تصور علم معلوم ہونے کی وجہ سے ان میں اتحاد ذاتی ہوگا حالانکہ بحکم مقدمہ ثالثہ دونوں میں تباین ذاتی ہے وهل هذا الا اجتماع النقيضين اور یہ اجتماع نقیضین مقدمہ ثالثہ کیوجہ سے آرہا ہے لہذا تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی کا قول کرنا باطل ہے۔

قوله وحله على ما تفردت به.................. ثم بعث۔

تصدیق تک صاحب سلّم جواب پیش کر رہے ہیں کہ علم کے دو معنی آتے ہیں۔ (۱) علم بمعنی صورت علمیہ (۲) علم بمعنی حالت ادراکیہ۔ ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ علم بمعنی صورت علمیہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تصور (۲) تصدیق اور علم بمعنی حالت ادراکیہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق اور علم بمعنی صورت علمیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ چونکہ اتحاد ذاتی ہوتا ہے تو انکی دونوں قسمیں تصور اور تصدیق کے درمیان بھی اتحاد ذاتی ہوگا۔ اس لئے صورت من حيث هي هي معلوم ہوتی ہے۔ اور قطع نظر کرتے ہوئے اتصاف بالعوارض سے اور صورت من حيث القيام یعنی من حيث الاتصاف بالعوارض الذهنيه علم ہوتی ہیں۔ تو علم بمعنی صورت علمیہ کے درمیان اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوگا اور علم بمعنی حالت ادراکیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ اتحاد ذاتی نہیں بلکہ تغایر ذاتی ہوتا ہے۔ ایسے ہی علم بمعنی حالت ادراکیہ کی دونوں قسم تصور اور تصدیق کے درمیان بھی تغایر ذاتی ہوگا اتحاد ذاتی نہیں۔

جواب کا حاصل: یہ ہے کہ جس تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی ہے وہ علم بمعنی صورت

علمیہ کی قسم ہے اور جس تصور اور تصدیق کے درمیان تغایر ذاتی ہے وہ علم بمعنی حالت ادراکیہ کی قسم ہے لہذا جہاں تغایر ذاتی ہے وہاں اتحاد ذاتی نہ ہوا اور جہاں اتحاد ذاتی ہے وہاں تغایر ذاتی نہ ہوا تو اجتماع نقیضین بھی نہ ہوا اس پر سوال ہوگا۔

سوال: علم کے یہ جو معنی بیان کئے گئے ہیں یہ دونوں آپس میں مشترک ہیں یا حقیقت اور مجاز ہیں۔ صاحب سلم نے ثم بعد التفتیش سے لان الحالۃ الادراکیۃ تک

جواب: دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ علم دو معنی میں حقیقت اور مجاز ہے۔ بمعنی حالت ادراکیہ حقیقی اور بمعنی صورت علمیہ مجازی ہے۔ اس پر سوال ہوگا کہ ان میں علاقہ کون سا ہے۔ کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ مجاز کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب سلم نے لان الحالۃ الادراکیۃ سے کالحالۃ الذوقیۃ تک جواب پیش کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے علم بمعنی صورت علمیہ مجازی علم بمعنی حالت ادراکیہ حقیقی کے درمیان علاقہ خلط رابطی اتحادی ہے۔

خلط رابطی اتحادی: کا مطلب یہ ہے کہ دو جزؤں کے درمیان اس قسم کا تعلق ہو جس تعلق کیوجہ سے دونوں کے درمیان ایک قسم کی وحدت پیدا ہو جائے جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) دونوں میں سے حقیقی معنی عارض ہو اور مجازی معنی معروض ہو (۲) حقیقت اور مجاز دونوں عارض ہوں اور کوئی تیسری چیز معروض ہو اور یہاں پر بھی دوسری صورت مراد ہے کہ صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ عارض ہیں اور تیسری چیز یعنی ذہن معروض ہے انکی مزید تشریح یہ ہے کہ جب کسی شئی کا ذہن میں حصول ہوتا ہے تو اس صورت کا ذہن میں حاصل ہونے کے بعد ایک قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو عربی میں حالت ادراکیہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور فارسی میں دانستن کے ساتھ اور اردو میں سمجھ بوجھ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس حالت ادراکیہ کا صورت علمیہ کے ساتھ کمال درجے کا اختلاط ہوتا ہے اس اختلاط کیوجہ سے صورت کو مجازاً علم کہ دیا جاتا ہے جیسے کسی تاریک کمرے میں چراغ کو جلانے سے روشنی پیدا ہو جائے تو اس روشنی کا چراغ کے ساتھ کمال درجے کا اختلاط ہوتا ہے۔ بالکل ایسے ہی حالت ادراکیہ کا صورت علمیہ کے

ساتھ اختلاط ہوتا ہے گویا کہ ذہن بمنزلہ کمرے کے ہے اور سورج بمنزل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ بمنزل روشنی کے ہے۔ صاحب سلم نے مزید جواب کی توضیح کیلئے مثال دی ہے۔ اور فرمایا کالحالة الذوقية سے فتلك الحالة تک جس کا حاصل یہ ہے کہ مذوقات میں سے کسی چیز کو چکھنے کے بعد قوت ذائقہ میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو حالت ذوقیہ کہا جاتا ہے۔ جس کا صورت ذوقیہ کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے۔ اسکی وجہ سے صورت ذوقیہ پر حالت ادراکیہ کا اطلاق کرنا صحیح ہوتا ہے اور ایسے ہی مسموعات میں سے جب کسی آواز کو سنا جائے تو قوت سامعہ میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسکو حالت سمعیہ کہا جاتا ہے۔ جس حالت سمعیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے۔ جس اختلاط کیوجہ سے صوت سمعیہ کا حالت سمعیہ پر اطلاق کرنا مجازا صحیح ہوتا ہے۔ اور ایسے ہی مشمومات کی صورت شمیہ کا اسکی حالت شمیہ اور کیفیت کے درمیان بھی اسی طرح کا اختلاط ہوتا ہے۔ اور ملبوسات کی صورت لمسیہ کا اسکی کیفیت حالت لمسیہ کے ساتھ بھی اختلاط ہوتا ہے جس اختلاط کی وجہ سے صورت شمیہ اور صورت لمسیہ پر حالت شمیہ کا اور حالت لمسیہ کا اطلاق کرنا صحیح ہے۔ بالکل ایسے ہی فیما نحن فیہ میں صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ کے درمیان بھی اتحاد اور اختلاط کیوجہ سے حالت ادراکیہ پر صورۃ علمیہ کا مجازا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

قولہ فتلک الحالة.......... فتفاوتهما.

صاحب سلم نے جواب کا خلاصہ پیش کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حالت ادراکیہ علم کا حقیقی معنی ہے اور یہ حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے تصور تصدیق کیطرف اور اس حالت ادراکیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ کسی قسم کا کوئی اتحاد ذاتی نہیں ہوسکتا اور ایسے ہی ان کی دونوں قسموں تصور اور تصدیق یعنی حالت ادراکیہ تصوریہ اور حالت ادراکیہ تصدیقیہ کے درمیان کسی قسم کا کوئی اتحاد ذاتی نہیں بلکہ تباین ذاتی ہے لہذا جہاں تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی کا قول کیا گیا ہے وہاں انہی یعنی حالت ادراکیہ کی اقسام کے درمیان تباین مراد ہے اور جہاں پر علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ذاتی

کا قول کیا گیا ہے وہاں پر علم بمعنی صورت علمیہ کے ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جہاں اتحاد ذاتی ہے وہاں تباین ذاتی نہیں اور جہاں تباین ذاتی ہے وہاں اتحاد ذاتی نہیں۔

سوال: جب علم بمعنی حالت ادراکیہ کی ہر دونوں قسمیں تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی ہوا تو ان دونوں کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ نہیں ہونا چاہیے حالانکہ متقدمین کے نزدیک ہے اس سے تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے؟

جواب: هیئیین متباینین کا تعلق اور عروض شئی واحد کے ساتھ ایک زمانے میں تو ناجائز ہے جب کہ زمانین مختلفین یعنی علی سبیل التعاقب جائز ہے جیسے نوم اور یقظہ کے مابین تباین طرفی ہے لیکن ان کا تعلق اور عروض علی سبیل التعاقب یکے بعد دیگرے ذات واحد کے ساتھ ہوتا ہے۔

ثم اعلم ان الحل مبنى على المقدمات الاربعة۔

احدها ان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة العلمية

و الثاني: ان الصورة علم مجازا

و الثالث: ان العلم حقيقتا هو الحالة الادراكية

و الرابع: ان المنقسم الى التصور والى التصديق هى الحالة الادراكية۔

فاشار المصنفؒ الى الاول بقوله ان العلم فى مسئلة الاتحاد و على الصورة۔ والى الثانى و الثالث اشار بقوله ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة الى قوله فتلك الحالة بانه لما صارت تلك الصورة علما لمخالطتها با الحالة فكان كو نها علما مجازا لانها لولم تكن علما مجازا لما اصارت علما للمخالطة و انه لما صارت الصورة علما لمخالطته با لحالة كانت الحالة علما حقيقيا لانها لو لم تكن علما حقيقة لما صارت الصورة علما لمخالطة و الى المقدمه الرابعة اشار المصنفؒ بقوله فتلك الحالة تنقسم۔

﴿فتفکر﴾ مصنفؒ نے اس سے چند فوائد کیطرف اشارہ کیا ہے جو کہ مصنفؒ کی عبارت سے فتفکر تک سے حاصل ہوتے ہیں۔

فائدہ اولی: کہ صاحب سلّم اپنی کتاب میں عموماً یہ عادت ہے کہ جب کسی معترض کے سوال کو نقل کرینگے اس اعتراض کو لفظ شك سے نقل کرتے ہیں قيل اور يقال سے نقل نہیں کرتے۔ اسلئے کہ حدیث میں قيل وقال سے منع کیا گیا یعنی لایعنی باتوں سے منع فرمایا تو مصنفؒ اپنے کما

ل تقوی کیوجہ سے ایسے لفظ سے بھی اعتراض کردیا اور اس کا ذکر کرنا مناسب نہ سمجھا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ھلك میں چونکہ دونوں جانبیں مساوی ہوا کرتی ہیں کسی ایک جانب میں تصب کا پہلو واضح نہیں ہوتا۔

فائدہ ثانیہ: کہ صاحب سلّم جواب کو لفظ اجیب سے ذکر نہیں کرتے بلکہ لفظ حل سے ذکر کرتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اجیب مطلق جواب کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ اور جب کہ حل مطلق جواب کیلئے نہیں بلکہ ایسے جواب کیلئے کہا جاتا ہے جس میں مجیب معترض کے اعتراض کے منشاء کو بیان کرے کہ معترض کو غلطی کہاں سے لگی ہے جیسے فیما نحن فیہ میں ھلك کے مقدمات خمسہ میں سے دوسرے مقدمہ یعنی العلم و المعلوم متحدان بالذات کی صحیح مراد نہ سمجھنے پر ھالك اور معترض کو غلطی لگی ہے۔ کہ معترض اور ھالك نے اس مقدمہ کو عام سمجھا کہ خواہ وہ علم بمعنی صورت علمیہ کے ہو یا علم بمعنی حالت ادراکیہ کے ہو حالانکہ اس سے مراد علم بمعنی صورت علمیہ ہے نہ کہ علم بمعنی حالت ادراکیہ کے کیونکہ علم بمعنی صورت علمیہ کو اپنے معلوم کے ساتھ اتحاد ذاتی ہوتا ہے۔

فائدہ ثالثہ: جو کہ مصنف ؒ کی عبارت علیٰ ما تفردت بہٖ کے ساتھ ہے جس کو سوال و جواب کی صورت میں سمجھیں۔

سوال: مصنف ؒ کا دعویٰ تفرد صحیح نہیں اس لئے کہ اسکا مدار حالت ادراکیہ کے قول کرنے پر ہے حالانکہ جس طرح مصنف ؒ حالت ادراکیہ کے قائل ہیں اسی طرح متکلمین اور متاخرین۔ میر زاہد اور علامہ کوشجی بھی ہیں لہذا مصنف ؒ کا دعویٰ تفرد صحیح نہ ہوا اسکے چند جوابات دیے گئے ہیں۔

جواب اول: شاید مصنف ؒ کو ان حضرات کے حالت ادراکیہ کے قائل ہونیکی اطلاع نہ مل سکی ہو لہذا تفرد کا دعویٰ درست ہوا لیکن یہ جواب شان مصنف ؒ کے مناسب نہیں۔

جواب ثانی: یہ تفرد کا دعویٰ حالت ادراکیہ کے قول کرنے کے لحاظ سے نہیں بلکہ اسلوب اور طرز اور طریق کے لحاظ سے ہے کہ جس انداز اور اسلوب سے اس حل کو پیش کیا ہے اس انداز سے کسی نے پیش نہیں کیا۔ لہذا مصنف ؒ اس میں منفرد ہیں۔

جواب ثالث: کہ واقعتا **مصنف** اس حل کے پیش کرنے میں منفرد ہیں اور ہر ایک سے منفرد ہونیکی وجہ علیحدہ علیحدہ ہے۔

متکلمین سے منفرد ہونیکی وجہ یہ ہے انہوں نے حالت ادراکیہ کوقول کیا ہے لیکن وہ صورت علیہ کے قائل نہیں اور صاحب سلّم حالت ادراکیہ کو ماننے کے ساتھ ساتھ صورت علیہ کے بھی قائل ہیں لہذا متکلمین سے منفرد اور متفرد ہوئے اور

متاخرین سے وجہ تفرد کی یہ ہے کہ اگر چہ انہوں نے حالت ادراکیہ کا قول کیا ہے لیکن وہ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی کے قائل ہیں لیکن تباین ذاتی کے قائل نہیں جب کہ صاحب سلّم حالت ادراکیہ کے قول کرنے کے ساتھ ساتھ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی کے ساتھ ساتھ تباین ذاتی کے بھی قائل ہیں۔اور

میرزاهد سے وجہ تفرد کی یہ ہے کہ وہ حالت ادراکیہ کے قول کرنے کے ساتھ تصدیق اور تصور کو علم کے لواحقات سے مانتے ہیں جب کہ صاحب سلّم تصور اور تصدیق کو عین علم کے قائل ہیں نہ کہ حالت ادراکیہ کے۔

اور **علامہ کوشجی** سے وجہ تفرد کی یہی ہے کہ وہ حالت ادراکیہ کے قائل ہیں لیکن حالت ادراکیہ کے صورت کے ساتھ اختلاط کے قائل نہیں جب کہ صاحب سلّم حالت ادراکیہ کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط کو بھی مانتے ہیں۔

جواب رابع: صاحب سلّم امور ثلاثہ مجموعہ من حیث المجموعہ کے لحاظ سے بھی منفرد ہیں۔امور ثلاثہ یہ ہیں۔(۱) حالت ادراکیہ کا قول کرنا۔ (۲) اس بات کا قول کرنا کہ تصور اور تصدیق ادراک کی قسمیں ہیں نہ کہ لواحقات۔ (۳) تصدیق اور تصور کا تعلق شئی واحد کے ساتھ ہے دو زمانوں میں جس طرح کو نوم اور یقظہ کا تعلق ذات واحد کے ساتھ ہے زمانے میں۔صاحب سلّم ان امور ثلاثہ مجموعہ من حیث المجموعہ کے لحاظ سے یکتا اور منفرد ہیں۔کیونکہ متاخرین کے نزدیک تصور اور تصدیق کا تعلق شئی واحد نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ نہیں بلکہ شیئین کے ساتھ ہے یعنی تصور کا تعلق نسبت

تقیدیہ کے ساتھ اور تصدیق کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ اور متقدمین کے نزدیک اگر چہ تصدیق اور تصور کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہے لیکن وہ تصدیق وتصور کو عین علم نہیں مانتے بلکہ تصور اور تصدیق کو علم کے لواحقات مانتے ہیں۔ لہذا مصنفؒ کا یہ دعوی تفرد امور ثلاثہ مجموعہ من حیث المجموعہ کے لحاظ سے ہے جو کہ بالکل صحیح ہے۔

فائدہ رابعہ : جو متعلق ہے مصنفؒ کی عبارت فانہا من حیث الحصول فی الذهن سے کہ تمام اشیاء موجودہ فی الکائنات میں تین اعتبار اور تین مراتب ہیں۔

(۱) کہ اُن اشیاء موجودہ فی الکائنات میں عارض ذهنی اور عارض خارجی کا لحاظ نہ کیا جائے۔ اس مرتبہ میں شئی کو الشئی من حیث هی هی سے تعبیر کرتے ہیں اور اس مرتبہ میں شئی معلوم بالذات کہا جاتا ہے۔

(۲) کسی شئی کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ عوارض خارجیہ میں سے کسی عارض کا اعتبار کیا جائے یعنی صرف عارض خارجی کا لحاظ ہو اس مرتبہ میں شئی کو الشئی من حیث انه متصف بالعوارض الخارجیة سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اسی مرتبہ میں شئی کو معلوم بالعرض کہا جاتا ہے۔

(۳) کسی شئی میں صرف عوارض ذهنیہ میں سے عارض ذهنی کا اعتبار کیا جائے اس مرتبہ میں شئی و تعبیر کیا جاتا ہے۔ الشئی من حیث انهٗ متصف بالعوارض الذهنیه نیز اس کو الشئی انهٗ من قائم بالذهن کے لحاظ کے ساتھ بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس مرتبہ میں شئی کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ الشئی من حیث انهٗ متصف بالعوارض الذهنیه انّه قائم بالذهن سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اور اس مرتبہ شئی کو علم کہا جاتا ہے صاحب سلّم نے فانها من حیث الحصول فی الذهن سے مرتبہ اولیٰ کی طرف اشارہ کر دیا۔ وجہ اشارہ یہ ہے کہ معلوم کا لفظ مطلق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ المطلق اذا اطلق یراد به الفرد الکامل اور فانها من حیث سے مراد معلوم بالذات ہوگا اور من حیث القیام به علم سے مرتبہ ثالثہ کی طرف اشارہ کر دیا جب کہ مرتبہ ثانیہ کو غایت ظہور کی وجہ سے اشارہ کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے اور اشارہ نہیں کیا۔ اس لئے کہ یہ بات

ظاہر ہے کہ معلوم بالذات کیلئے کوئی چیز معلوم بالعرض بھی ہوگی۔

سوال: اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ شئی کا معلوم بالذات ہونا من حیث ھی ھی کے لحاظ سے ہے تو صاحب سلّم کا فانہا من حیث الحصول فی الذھن کہنا کس طرح درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ صورت کا معلوم ہونا من حیث الحصول فی الذھن کے لحاظ سے ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حصول فی الذھن، الشئی من حیث ھو ھو سے ایک امر زائد ہے؟

جواب اول: لفظ حصول اور وجود ان دونوں میں ترادف ہے لہذا حصول ذھنی اور وجود ذھنی میں بھی ترادف ہوگا اور جو معنی وجود ذھنی کا ہوگا وہی معنی حصول ذھنی کا ہوگا اور وجود ذھنی کا بعض محققین نے یہ معنی بیان کیا ہے الشئی من حیث ھو ھو کو وجود ذھنی کہا ہے۔ لہذا حصول ذھنی کا معنی وجود ذھنی ہوگا اب عبارت کا معنی یوں ہوگا الصورۃ من حیث ھو ھو معلوم بالذات ہے یہ صحیح ہے اور درست ہے۔

جواب ثانی: مرتبے کل تین ہیں۔ (۱) الشئی من حیث ھو ھو جس میں وجود ذھنی کا اعتبار بالکل نہیں۔ (۲) الشئی من حیث الحصول فی الذھن اس سے وجود ذھنی کا لحاظ ہوتا ہے لیکن عوارض ذھنیہ کا لحاظ بالکل نہیں ہوتا۔ (۳) الشئی من حیث القیام فی الذھن اسمیں وجود ذھنی کے اعتبار کے ساتھ ساتھ عوارض ذھنیہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے۔

مرتبہ اولیٰ معلوم ہے جو کہ کلی ہے مرتبہ ثانیہ علم ہے جو کہ جزئی ہے مرتبہ ثالثہ یہ ایک برزخی مقام ہے کیونکہ نہ یہ تو علم ہے اور نہ ہی معلوم۔ یہ معلوم تو اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ وجود ذھنی کا لحاظ نہیں ہوتا اور علم اس لئے نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں عوارض ذھنیہ کا لحاظ نہیں ہوتا لہذا یہ مرتبہ ثالثہ علم اور معلوم کے درمیان ایک برزخی مقام ہے اور صاحب سلّم نے ذکر تو مرتبہ ثانیہ کا کیا ہے لیکن مراد مرتبہ اولیٰ ہے۔ انکی عبارت میں تسامح ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تسامح تشحیذ اذہان کیلئے کیا گیا ہو۔

سوال: جب حصول فی الذھن اور قیام فی الذھن پر دونوں کا حاصل وجود ذہنی ہے اور علم اور معلوم کے درمیان فرق کیسے ہوگا؟

جواب: شئی کے ذہن میں دو قسم کے وجود ہوتے ہیں۔

وجود ظلی : جس پر آثار منشاء انکشاف فرحت سرور خوشی وحزن وغیرہ کا ترتب نہ ہو۔

وجود اصلی: یعنی جس پر اثار علیہ مرتب ہوں مثلاً منشاء انکشاف ہونا اور حزن وسرور وغیرہ کی وجہ سے ذہن کا متکیف بالسرور اور متکیف بالحزن ہونا۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ معلوم کی جانب میں وجود ذہنی سے مراد وجود ذہنی ظلی ہے۔ اور علم کی جانب میں وجود ذہنی سے مراد وجود ذہنی اصلی ہے۔

سوال: صاحب سلم نے معلوم اور علم دونوں کی جانب میں حیثیت کی قید کو ذکر کیا ہے یہ حیثیت کونسی ہے کہ دونوں جانب میں ایک ہی حیثیت ہے یا مختلف؟

جواب: جس سے پہلے تمہیدی مقدمہ جان لیں کہ حیثیت کی ابتداء تین قسمیں ہیں۔

(۱) اطلاقیہ (۲) تعلیلیہ (۳) تقییدیہ۔

وجہ حصر: حیثیت دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حیثیت محیث کے مفہوم سے کسی امر زائد پر دال ہوگی یا نہیں۔ گر دال نہ ہو تو اسکا نام حیثیت اطلاقیہ ہے جیسے الانسان من حیث انہ انسان ناطق اور اگر دال ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یہ حیثیت ماقبل کی علت ہوگی یا نہیں اگر علت ہو تو اسکا نام حیثیت تعلیلیہ ہے جیسے اکرم زیدا من حیث انہ عالم۔ اگر ماقبل کیلئے علت نہ ہو تو حیثیت تقدیدیہ ہے۔ پھر اس حیثیت تقیید یہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حیثیت تقیید یہ معنوانیہ (۲) حیثیت تقیید یہ عنوانیہ جس کی وجہ یہ ہے کہ حیثیت تقیید یہ کے اندر حکم حیثیت اور محیث دونوں پر ہوگا یا فقط محیث پر ہوگا اور حیثیت کا صرف لحاظ ہوگا اگر حکم حیثیت اور محیث دونوں کے مجموعے پر ہو تو اسکو حیثیت تقیید یہ معنوانیہ کہتے ہیں جیسے الکلمۃ من حیث انہا لاتدل علی معنی فی نفسہا حرف یہاں پر حرف حکم ہے اور حرف کا حکم صرف محیث یعنی الکلمۃ پر نہیں بلکہ حیثیت پر بھی ہے۔ اور اگر حکم صرف محیث پر ہو لیکن حیثیت کا صرف لحاظ ہو تو

اسکوحیثیت تقیید یہ عنوانیہ کہتے ہیں جیسے الماھیت من حیث انها متصفة بالعوارض الذهنية علم اسمیں علم حکم ہے اور علم کا حکم صرف محیث پر ہے یعنی صورت اور ماہیت پر ہے حیثیت پر نہیں یعنی عوارض ذھنیہ پر یادرکھیں معنونیہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کثرت تغایر کا اعتبار ہوتا ہے اور عنوانیہ میں کثرت اور تغایر کا اعتبار نہیں ہوتا۔اس تمہیدی مقدمہ کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ حیثیت اول حیثیت تعلیلیہ معنونیہ ہے یعنی من حیث الحصول فی الذهن معلوم ۔ جو صورت کے معلوم ہونیکی علت قائم با لذھن ہونا ہے یوں کہا جائے گا۔ الصورة معلومة لانها قائمة بالذهن کیونکہ اگر صورت قائم با لذھن نہ ہوتی تو وہ صورت علم نہ ہوگی اگر صورۃ علم نہ ہوتو معلوم نہ ہوگا لہذا صورۃ کے معلوم بننے کیلئے اس صورۃ کا قائم بالذھن ہونا سبب اور علت ہے اور سبب کا سبب بھی سبب ہوا کرتا ہے اور علم کی جانب میں حیثیت فقط تقیید یہ عنوانیہ ہے یعنی الصورة المتقيدة با لقيام علم علم کا ثبوت نفس صورت کیلئے ہے لیکن علی الاطلاق نہیں بلکہ قیام کی حیثیت کالحاظ کرنے کے ساتھ صورت کیلئے علم کا ثبوت ہے۔

فائدہ خامسہ: جو مصنفؒ کی عبارت ثم بعد التفتيش سے متعلق ہے۔صاحب سلم نے فرمایا کہ تحقیق اور تفتیش کے بعد یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے اور مجازی معنی صورت ہے۔

سوال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ تفتیش اور تحقیق کیا ہے؟

جواب: تفتیش اور تحقیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے

پہلی تقریر: کہ جمہور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم ایک حقیقت واحد یہ واقعیہ نفس الامریہ ہے اور یہ تب ہوسکتا ہے جب علم کا معنی حقیقی حالت ادراکیہ ہو اس لئے کہ اگر علم کا حقیقی معنی صورت قرار دیا جائے تو علم قطعاً حقیقت واحدہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو چیز صورۃ ہوتی ہے وہ ہمیشہ تابع ہوتی ہے۔ ذی صورۃ کے اور ذی صورۃ جوہر ہوا کرتا ہے تو صورت بھی ذی صورت کے تابع ہوکر جوہر ہوگا اور اگر ذی صورت عرض ہے تو صورت بھی عرض ہوگی اور عرض ہونے پر

مقولات تسعہ عرضیہ میں سے جس مقولہ عرضی کے تحت ذی صورت داخل ہوگا اسی مقولہ کے تحت صورۃ بھی داخل ہوگی لہذا یہ صورۃ حقائقہ مختلفہ متعددہ مقولات متبائنہ کے تحت داخل ہونیکی وجہ سے حقیقت واحدہ نہ رہے گی۔ لہذا جب علم کا حقیقی معنٰی صورۃ کو قرار دیا جائے تو علم کی حقیقت واحدہ نہیں رہتی حالانکہ علم کی حقیقت واحدہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے۔ لہذا ثابت ہوا علم کا حقیقی معنی صورۃ نہیں بلکہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے۔

دوسری تقریر: کہ جمہور کا اتفاق ہے کہ علم حقیقت واقعیہ نفس الامریہ ہے اور یہ تب ہوسکتا ہے کہ جب علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہو اس لئے کہ اگر علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ نہ ہو بلکہ صورت ہو تو علم کا امر اعتباری ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ صورۃ موجود بوجود ظلی ایک امر اعتباری ہے۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک علم امر اعتباری نہیں بلکہ واقعی نفس الامری ہے تو معلوم ہوا کہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے اور مجازی معنی صورت ہے۔

تیسری تقریر: یہ بات بدیہی ہے کہ اشیاء خارجیہ میں سے کسی شئی خارجی کو علم نہیں کہا جا سکتا ورنہ شئی خارجی کے انتفاء سے علم کا منتفی ہونا لازم آئے گا حالانکہ علم منتفی نہیں ہوسکتا اور ایسے ہی امور ذھنیہ میں سے صورۃ کو بھی علم حقیقتاً نہیں کہا جا سکتا کیونکہ صورت موجود بوجود ظلی ہونیکی وجہ سے ایک امر اعتباری ہے اور اگر علم کا معنی حقیقی صورت کو قرار دیا جائے تو علم کا امر اعتباری ہونا لازم آئے گا حالانکہ جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم ایک حقیقت واحدہ واقعیہ نفس الامری ہے نہ کہ امر اعتباری اس سے معلوم ہوا کہ علم کا حقیقی معنی صورۃ نہیں بلکہ حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے۔

سوال: اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے تو ہم اب آپ سے دریافت کرتے ہیں حالت ادراکیہ کے بارے میں کہ یہ امر انضمامی ہے یا امر انتزاعی ہے اگر آپ کہیں کہ یہ امر انتزاعی ہے تو لازم آئے گا علم کا امر اعتباری ہونا اس لئے کہ ہر امر انتزاعی امر اعتباری ہوتا ہے حالانکہ علم کو امر اعتباری کہنا مسلمات قوم کے خلاف ہے۔ اور اگر

آپ کہیں کہ حالت ادراکیہ امر انضامی ہے تو منضم الیہا کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ کیا وہ ذھن ہے یا صورۃ اگر آپ کہیں کہ منضم الیہا صورۃ ہے تو یہ لازم آئے گا صورت کا عالمہ ہونا حالانکہ یہ کہنا صحیح نہیں الصور عالمۃ۔ کیونکہ عالم وہ ہوتا ہے جس میں شعور اور ادراک ہو اور صورۃ میں شعور اور ادراک نہیں ہے اور اگر منضم الیہ ذھن ہو تو یہ صحیح ہے لیکن اس صورت میں حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ خلط اور تعلق نہ ہوگا۔ جب حالت ادراکیہ کا صورۃ کے ساتھ اختلاط اور ربط نہ رہا تو صورۃ کو مجازاً علم کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ منضم الیہ ذھن ہے باقی رہا آپ کا سوال کہ اس صورت میں حالت ادراکیہ کا صورۃ کے ساتھ خلط اور اختلاط اور تعلق نہیں رہتا اسکا جواب یہ ہے کہ ہم آپکی اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حالت ادراکیہ کو صورۃ کے ساتھ انضمام نہ ہونے کے باوجود حالت ادراکیہ کا صورۃ کے ساتھ خلط اور تعلق ہو سکتا ہے اس طور پر کہ حالت ادراکیہ اور صورۃ کا محل ایک ہی ہے اور جب دو چیزوں کا محل ایک ہو تو وحدت محل کی وجہ سے ان دو چیزوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق صحیح ہوتا ہے جیسے دو چیزیں کسی ایک چیز کو عارض ہوں تو وحدۃ معروض کی وجہ سے عارضین میں سے ہر ایک کا آخر پر اطلاق صحیح ہوتا ہے جیسے ضحك اور تعجب دونوں عارض ہوتے ہیں انسان کو اور انسان معروض ہے اسی وجہ سے ضاحك کا اطلاق متعجب پر اور متعجب کا اطلاق ضاحك پر صحیح ہے بالکل ایسے ہی یہاں پر حالت ادراکیہ اور صورۃ دونوں حال ہیں اور ذھن ہر دونوں کا محل ہے اسی وحدۃ محل کیوجہ سے حالت ادراکیہ کا صورۃ پر مجازاً اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

سوال: متن کی عبارت ان تلك الصورۃ انما صارت علماً سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورۃ پر حمل ہوتا ہے اور حمل کا مدار اتحاد بحسب الوجود پر ہے حالانکہ حالت ادراکیہ اور صورۃ کے درمیان اتحاد بحسب الوجود مفقود ہونیکی وجہ سے پایا ہی نہیں جاتا؟

جواب اول: کیا ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اس عبارت سے حالت ادراکیہ اور صورۃ

کے درمیان حمل ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ عبارت سے اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورۃ پر مجازی طور پر اطلاق ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مابعد میں لان الحالۃ الدراکیۃ سے علاقہ مجاز کو بیان کیا گیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اطلاق مجازی اور حمل میں فرق ہے کہ حمل کا مدار اگرچہ اتحاد بحسب الوجود پر ہے۔ لیکن اطلاق مجازی اتحاد بحسب الوجود کا مقتضی نہیں۔

جواب ثانی: اگر علی سبیل التنزل ہم اس بات کو تسلیم کر بھی لیں کہ عبارت سے حمل ہی معلوم ہوتا ہے تو پھر ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حمل کا مدار اتحاد بحسب الوجود پر ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عند المحققین حمل کا مدار اتحاد بحسب الحلول پر ہے اور اتحاد بحسب الحلول کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) حال ہو (۲) محل ہو۔ جیسے الجسم ابیض میں جسم محل اور حال ابیض ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ہر دونوں چیزیں حال ہوں اور تیسری چیز محل ہو۔ یہاں پر یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے کہ حالت ادراکیہ اور صورۃ دونوں حال ہیں اور جن کا محل ذھن ہے لہذا اتحاد بحسب الحلول کے پائے جانے کی وجہ سے حمل صحیح ہوا اس پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ حالت ادراکیہ اور صوت کے درمیان اتحاد بحسب الحلول کا پایا جانا تمام مواد میں سلم نہیں بلکہ کلیات میں ہر دونوں کے درمیان اتحاد بحسب الحلول ہوسکتا ہے کیونکہ کلیات کی مدرک قوت عقل ہے لہذا کلیات کی صور اور انکی حالت ادراکیہ ہر دونوں کا محل ذھن ہے اور اس وحدۃ محل کیوجہ سے کلیات کی صور اور انکی حالت ادراکیہ ہر دونوں کے درمیان اتحاد بحسب الوجود پایا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ جزئیات مجردہ کا مدرک وہم ہے اس لئے کہ جزئیات مجردہ کا صور کا حصول ہوگا وہم میں اور انکی حالت ادراکیہ کا حصول ہوگا ذھن میں۔ جزئیات مجردہ کی صور اور انکی حالت ادراکیہ کا محل ایک ہوا اور جزئیات مادیہ کا ادراک چونکہ حواس میں ہے لہذا جزئیات مادیہ کی صور کا حصول ہو اس میں ہوگا اور ان کی حالت ادراکیہ کا محل بھی ایک رہا جس کی وجہ سے جزئیات مجردہ اور جزئیات مادیہ کی صور اور ان کی حالت ادراکیہ کے درمیان محل ایک نہ

ہونے کی وجہ سے اتحاد بحسب الحلول نہ پایا گیا؟

جواب اول : جزئیات کے علم کا حاصل کرنے کا طریقہ ہے کہ اگر جزئیات کا علم بالکنہ یا بکنھہ ہو تو مطلوب اس صورت میں جزئیات کی طبائع کلیہ یعنی ماھیت کلیہ کو ذھن میں حاصل کرنا اور جزئیات کا علم بابجہ یا بالوجھہ ہو تو مطلوب اس صورت میں جزئیات کے حواس مختصہ ذھن میں لانا ہے بھر تقدیر طبائع کلیہ ہوں یا حواس مختصہ ہوں کلیات کی قبیل سے ہیں جس کی صور اور حالت ادراکیہ کا محل ذھن ہے تو وحدت محل کی وجہ سے اتحاد بحسب الحلول پایا گیا۔

جواب ثانی : اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ جزئیات مجردہ کی صور کا محل وہم ہے اور جزئیات مادیہ کی صور کا محل حواس ہے۔ پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ جس محل میں صورت ہوگی اس محل میں حالت ادراکیہ بھی ہوگی اس لئے صورت بمنزل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ بمنزل روشنی کے ہے اور جہاں چراغ ہوتا ہے۔ ہاں روشنی ہوتی ہے لہٰذا یہ سوال مصنفؒ پر وارد نہ ہوگا کہ صاحب سلّم کا کالحالۃ الذوقیہ سے بیان کردہ تمثیل صحیح نہیں۔

فائدہ خامسہ : جو کہ مصنفؒ کی عبارت کالحالۃ الذوقیہ سے متعلق ہے۔

سوال : کلیات کا ادراک قوت عاقلہ کرتے ہیں اور جزئیات مجردہ عن المادہ یا جزئیات معقولہ کا ادراک قوت وہمیہ کرتی ہے۔ اور جزئیات مادیہ کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ کرتے ہیں تو کلیات کی صورت علمیہ قوت عاقلہ میں اور اسکی حالت ادراکیہ بھی قوت عاقلہ میں ان دونوں کا محل تو واحد ہے لہذا ان میں اتحاد ذاتی ہوا لیکن جزئیات مادیہ اور مجردہ کا محلول تو قوت وہمیہ اور حواس ہے جب کہ انکی حالت ادراکیہ کا محل ذھن ہے تو جزئیات کی صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ میں محل واحد نہیں۔ لہذا ان کے درمیان ربط اتحاد کی تیسری صوررت بھی باطل ہوئی۔ تو صورت علمیہ پر علم کا اطلاق مجازاً درست نہیں ہوگا؟

جواب اول : ملاحسن نے یہ جواب دیا کیہ کلیات کی طرح جزئیات کی ادراک بھی تو قوت عاقلہ کرتی ہیں لیکن بصورت طبیعت کلیہ یعنی جزئیات کی طبائع کلیہ ذھن میں جاتی ہیں اور طبائع کلیہ

کے واسطے سے ذھن جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے تو جزئیات کی صورت علمیہ بھی ذھن میں ہیں اور حالت ادراکیہ بھی ذھن میں ہیں لہذا انکے درمیان ربط اور اتحاد ہوگا۔

جواب ثانی : بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ جیسے جزئیات کی صور قوت وہمیہ میں حواس میں اور انکی حالت بھی قوت وہمیہ میں اور حواس میں ہے اس لئے صورت علمیہ بمنزل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ بمنزل روشنی کے ہے جہاں لالٹین ہوگا وہاں روشنی ہوگی لہذا دونوں کا محل واحد ہے تو مصنفؒ کی عبارت کالحالة الذوقیه سے انہی جوابات کی طرف اشارہ ہے اور اسطرح کہ مصنفؒ نے ماقبل میں مطلقاً حالت ادراکیہ اور صورت علمیہ کے درمیان اتحاد بھی ثابت کیا اور آگے کالحالة الذوقیه سے جزئی مثالیں پیش کر کے انکے درمیان ربط اور اتحاد کو ثابت کیا اور جزئیات کی صورت علمیہ ارور حالت ادراکیہ کے درمیان ربط اور اتحاد کی بھی دو صورتیں ہیں۔

فائدہ سابعہ : جو کہ مصنفؒ نے قول فتلك الحالة سے متعلق ہے۔ جس کا حاصل یہی ہے کہ مصنفؒ کی اس عبارت کا ہرگز یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ فن منطق میں جس تصور اور تصدیق سے بحث ہوئی ہے وہ علم بمعنی حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت سے ظاہر یہی سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ فن منطق میں جو تصور اور تصدیق سے بحث ہوتی ہے وہ علم بمعنی صورت علمیہ کی قسمیں ہیں باقی رہی یہ بات کہ وہ تصور اور تصدیق علم بمعنی صورت علمیہ کی قسمیں کیوں ہیں۔ حالت ادراکیہ کی کیوں نہیں اسکی کیا وجہ اور علت ہے؟

جواب : اس کا جواب یہ ہے کہ فن منطق میں تصور اور تصدیق سے بحث ہوتی ہے من حیث الایصال الی المطلوب اور ایصال تقاضا کرتا ہے ترتیب اور ترکیب کا اور یہ ترکیب صورت علمیہ میں تو پائی جاتی ہے لیکن حالت ادراکیہ میں نہیں پائی جاتی اسلئے کہ حالت ادراکیہ بسیط ہونیکی وجہ سے ترتیب اور ترکیب کو قبول ہی نہیں کرتی۔

فائدہ ثامنہ : جو مصنفؒ کی عبارت فتفا و تهما کتفاوت النوم و الیقظه سے متعلق ہے۔ صاحب سلّم کی اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح نوم اور یقظه کا شئی واحد

کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے احتمال زمانہ واحد میں نہیں ہوسکتا ایسے ہی تصور اور تصدیق کا تعلق شئی واحد کے ساتھ زمانہ واحد میں نہیں ہوسکتا اور یہ باطل ہے کیونکہ واقعہ نفس الامری کے خلاف ہے اسلئے کہ مطلق تصور اور تصدیق مطلق تصور اور تصدیق میں معتبر ہے جس کی وجہ سے مطلق تصور کا اجتماع تصدیق کے ساتھ ہوسکتا ہے۔

جواب اول: یہ تمثیل مطلق تصور، مطلق تصدیق کے لحاظ سے نہیں بلکہ تصور کی خاص قسم شك اور تصدیق کے لحاظ سے ہے۔اب مطلب یہ ہوگا کہ شك اور تصديق ہر دونوں کا نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہوسکتا واور یہ بات بالکل درست ہے کیونکہ جب نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ شک کا تعلق ہوتو اذعان نہیں ہوگا جو نسبت خبریہ کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوگا تو اذعان ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ شك اور اذعـــان کا زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہوسکتا۔

جواب ثانی: اگر ہم یہ بات تسلیم کر بھی لیں کہ نوم یقظہ سے علم مطلق تصور تو تصدیق کے لحاظ سے تو یہ بھی درست ہے۔اس لئے کہ جب تصور کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف ہوگا حالت تصوریہ کے ذریعے اور نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصدیق اور اذعان کا تعلق ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف ہوگا حالت تصدیقیہ کے ذریعے اور یہ بات واضح ہے کہ ہر دونوں قسم کی انکشاف میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف تصور کے ذریعے ہوگا تو اس کا انکشاف لا علی وجہ الاقرار و التسلیم ہوگا اور جب نسبت تامہ خبریہ انکشاف تصدیق کے ذریعے ہوگا تو انکشاف علی وجہ الاقرار و التسلیم ہوگا اور یہ بات بدیھی ہے کہ زمانہ واحد میں ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک چیز کا انکشاف علی وجہ الاقرار و التسلیم بھی ہو۔یقیناً ہر دونوں کا زمانہ مختلف ہوگا لہذا صاحب سلّم کا یہ کہنا صحیح ہوا کہ شئی واحد کیساتھ تعلق کے لحاظ سے تصور اور تصدیق کا زمانہ واحد ہوا جتماع نہیں ہوسکتا جس طرح کہ نوم اور یقظہ کا تعلق شئی واحد کے ساتھ ہونے کی وجہ سے زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہوسکتا۔

فائدہ تاسعہ: بعض شراح نے مصنفؒ کی یہ عبارت العارضتین کو نوم اور یقظہ کی صفت نہیں بنایا بلکہ فتفا و تهما میں هما ضمیر سے حال بنایا اور اس ترکیب پر کئی سوال وارد ہوتے ہیں۔

سوال اول: هما ضمیر مضاف الیہ ہے حالانکہ حال کے لئے ذوالحال فاعل یا مفعول ہوتا ہے۔ لہذا مضاف الیہ سے حال بنانا درست نہیں۔

جواب: هما ضمیر اگرچہ لفظ کے لحاظ سے مضاف الیہ ہے لیکن معنی کے اعتبار سے فاعل یا مفعول بن رہا ہے لہذا ذوالحال بنانا صحیح ہوا۔

سوال ۲: حال اور ذوالحال میں تذکیر اور تانیث کے لحاظ سے مطابقت ہوتی ہے اور یہاں پر مطابقت هما ضمیر کی نہیں اس لئے کہ هما ضمیر ذوالحال مذکر ہے اور حال العارضتین مؤنث ہے۔

جواب: هما ضمیر اگرچہ لفظوں کے لحاظ سے مذکر ہے لیکن معنی کے لحاظ سے مؤنث ہے اس لئے کہ هما ضمیر عبارت ہے حالت ادراکیہ تصدیقیہ اور تصوریہ سے جن کا مؤنث ہونا واضح ہے۔

سوال ۳: حال کیلئے نکرہ ہونا شرط ہے حالانکہ یہاں پر العارضتین معرف باللام حال ہے۔

جواب: العارضتین میں الف لام عہد ذہنی ہے جس کا مدخول نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

سوال ۴: حال ذوالحال کے درمیان فصل بالاجنبی ناجائز ہے حالانکہ یہاں پر کتفاوت النوم و الیقظہ فصل بالاجنبی۔

جواب: اگر فصل بالاجنبی کسی ضرورت کی وجہ سے ہو تو گنجائش ہے اور یہاں پر ضرورت مشبہ کا مشبہ بہ کے ساتھ اتصال ہونا ہے چونکہ یہ ترکیب تکلفات سے خالی نہیں اس لئے مصنفؒ نے اس کو اختیار نہیں کیا۔

فائدہ عاشرہ:

سوال: تم نے تصور تصدیق کے درمیان تفاوت کی مثال بیان کی ہے نوم یقظہ کے ساتھ حالانکہ نوم یقظہ پر پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح نوم یقظہ کا ایک وقت میں جمع ہونا محال ہے اسی طرح تصور اور تصدیق کا اجتماع ایک

وقت میں محال ہے حالانکہ تصور اور تصدیق کا اجتماع قضیہ میں ہو رہا ہے۔ موضوع کا تصور، قول کا تصور نسبت کا تصور اس میں تصدیق بھی ہوتی ہے۔

جواب: تصور کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تصور متعلق با المفردات (۲) تصور متعلق با المرکبات۔

اول قسم تصدیق کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اور قضیہ میں بھی یہی قسم ہے اور قسم ثانی تصدیق کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ قیاس قیاس مع الفارق نہ ہوا۔

جواب: شك کی دو تقریریں تھیں۔ (۱) حل مذکور شك کی تقریر اول کے اعتبار سے ہو تو اس کا جواب مصنفؒ نے اپنی منہیہ میں ذکر کیا گیا۔ شك ثانی کا مدار تین مقدمات پر تھا جس کا دوسرا مقدمہ تھا۔ التصور یتعلق بکل شئی یہ مسلّم ہے۔ لیکن یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تصور کا تعلق اقسام اربعہ کے ساتھ ہر ہر چیز کے ساتھ ہو اس لئے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے ساتھ تصور کا تعلق با لکنہ بکنھہ نہیں ہو سکتا بالوجہ بوجھہ ہوتا ہے جیسے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تصور با لکنہ اور بکنھہ کا تعلق نہیں ہو سکتا اسی طرح تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق تصور بالوجہ ہے تو جب تصور کا تعلق بوجھہ تصدیق کے ساتھ ہوا تو تصور علم بوجہ اور تصدیق معلوم ہے اب ضابطہ العلم و المعلوم متحدان بالذات کے تحت ان دونوں میں اتحاد ہوگا جس کے تباین کے ہم قائل نہیں بلکہ ہم تباین کے قائل ہیں تصور اور نفس تصدیق میں لہذا جہاں تباین ہے وہاں اتحاد نہیں لہذا جہاں اتحاد ہے وہاں تباین نہیں اجتماع نقیضین لازم نہیں آئے گا۔

فائدہ احد عشر:

سوال: یہ شك مشہور متاخرین کی جانب سے وارد ہے جو کہ دلیل ہے۔ مقدمات مسلمہ عند الخصم پر مبنی ہوتا ہے۔ اور جواب عن الجدل وہ بھی مقدمات مذکورہ کے تسلیم کرنے کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ کما ھو دأب المناظرہ حالانکہ یہ حل مذکور مقدمہ ثانیہ کی منع کے ساتھ ہیت کیونکہ مجیب نے جواب میں یہی کہا کہ علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ممنوع ہے۔ لہذا اس

حــــل میں مناظرے کے اصول کی مخالفت ہے۔لہذا اگر یہ مجیب متقدمین سے ہے تو اس کیلئے لازمی ہے کہ مقدمات مبنیه علیه الشك تسلیم کرلے اگر غیر متقدمین میں سے ہے تو اسکو چاہئے کہ متقدمین کی جانب سے جواب دے نیز یہ مقدمات مذکورہ مسلم ہیں متقدمین کے نزدیک تو ان مقدمات کو تسلیم کریں کہ یہ حل اور جواب اس طرح نہیں ہے لہذا یہ حل انکی طرف سے نہیں جن پر یہ شک وارد ہوتا ہے۔

جواب : یہ جواب مناظرہ کے اصول کے موافق ہے اس لئے کہ متقدمین نے علم اور معلوم کو متحد بالذات تسلیم کرتے ہیں لیکن مطلق علم اور اسکے معلوم کے درمیان اتحاد نہیں تسلیم کرتے بلکہ علم جو بمعنی صورت علمیہ اور اسکے معلوم کے درمیان اتحاد مانتے ہیں۔اور علم بمعنی حالت ادراکیہ کے ہے اسکے اور اسکے معلوم کے درمیان قطعاً اتحاد تسلیم نہیں کرتے نیز جس علم اور معلوم کے درمیان متقدمین اتحاد تسلیم کرتے ہیں مجیب بھی اسی اتحاد کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے اور جس علم اور معلوم کے درمیان یعنی علم حقیقی اور معلوم کے درمیان وہ اتحاد تسلیم نہیں کرتے تو مجیب بھی وہ اتحاد یہاں تسلیم نہیں کرتے۔تو

خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ جواب اور حل مقدمات مذکورہ کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہے نہ کہ مقدمات شک میں سے کسی مقدمہ کے انکار کے ساتھ ہے۔

فائدہ اثنا عشر :

سوال : تصور اور تصدیق کو جو مشابہت دی گئی ہے نوم اور یقظہ کے ساتھ یہ دو حال سے خالی نہیں یہ وقتین زمانین میں ہے یا وقت واحد میں اور دونوں شقیں باطل ہیں۔اول اسلئے کہ اگر چہ اس کا قیام نوم اور یقظہ میں صحیح ہے کیونکہ نــــوم بھی شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے ایک زمانہ میں اور یقظہ دوسرے زمانہ میں لیکن اسکا قیام تصور اور تصدیق صحیح نہیں اس لئے کہ تصور اور تصدیق ان میں سے ہر ایک کا قیام شئی کے ساتھ وقت واحد میں ہے نہ کہ وقتین میں کیونکہ تصدیق فرع ہے تصور کی اور جب تک تصور متحقق نہیں ہوگا تصدیق بھی متحقق نہ ہوگی۔ کما هو الظاهر اور ثانی شق اسلئے باطل

ہے کہ اگر چہ اسکا قیام تصور اور تصدیق میں تو صحیح ہے لیکن نوم اور یقظہ میں صحیح نہیں کیونکہ نوم اور یقظہ یہ دونوں شئی کے ساتھ زمانہ واحد میں قائم نہیں ہوتیں کما لا یخفی۔

جواب: بعض نے اس کا جواب دیا کہ یہ تشبیہ مطلق قیام میں ہے بغیر لحاظ کرنا زمان اور زمانین کے جیسا کہ نوم اور یقظہ دونوں قائم اور متعلق ہوتی ہیں شئی واحد کے ساتھ جس طرح تصور اور تصدیق بھی قائم ہوتے ہیں شئی واحد کے ساتھ عام ازیں کہ زمانہ ایک ہو یا دو ہوں

جواب ثانی: بعض نے جواب دیا کہ یہ تشبیہ زمانین وقتین میں ہے باقی رہا یہ سوال کہ یہ تصور اور تصدیق میں صحیح نہیں اسکا جواب یہ ہے جبکہ تصدیق متعلق ہوتی ہے بعد تعلق کے کہ تصور کا تعلق شئی کے ساتھ ایک زمانہ میں ہوتا ہے اور تصدیق کا تعلق اسی شئی کے ساتھ دوسرے زمانہ میں ہوتا ہے باقی رہا تصدیق کا فرع ہونا تصور کیلئے اسکا مطلب یہ ہے کہ تصدیق کسی زمانہ میں اسوقت تک متحقق نہیں ہوسکتی جب تک کہ تصور کا تعلق اس شئی کے ساتھ اس سے پہلے نہ ہو چکا ہو۔ اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں کہ تصور اور تصدیق دونوں متعلق ہوتے ہیں۔ ایک ہی زمانہ میں کیونکہ اگر تصور اور تصدیق متعلق ہوں شئی واحد کے ساتھ زمانہ واحد میں تو لازم آئے گا توارد العلل علی المعلول الواحد: اس لئے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کے ساتھ انکشاف حاصل ہوتا ہے۔

احسن جواب: یہ ہے کہ تشبیہ زمانین میں ہے لیکن مراد تصور سے شك، تخییل، وھم، انکار ہے وہ جو نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ متعلق ہیں نہ کہ مطلق تصور اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ چاروں قسمیں شك، تخییل، وھم، انکار جس زمانے میں متعلق ہوئے ہیں تصدیق اس زمانے میں متعلق نہیں کیونکہ وہ طرفین کے استوار کا نام ہے اور تصدیق جانب راجح کا نام ہے تو زمانہ واحد میں شئی واحد کا مستوی الطرفین اور غیر مستوی الطرفین ہونا محال ہے۔ لہذا تصدیق اس شئی کے متعلق ہوگی لیکن شك کے زائل ہونے کے بعد اس طرح باقی تصورات ثلاثہ میں بھی۔

فائدہ ثلاثہ عشر:

سوال: حالت ادراکیہ کو علم حقیقی کیسے کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ علم اور معلوم میں مطابقت کا ہونا

شرط ہے حالانکہ حالت ادراکیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ قطعاً مطابقت نہیں۔ کیونکہ حالت ہمیشہ مقولہ کیف میں سے ہے اور معلوم وہ صورت من حیث ھی ھی کے مرتبہ میں ہے۔ اور یہ معلوم مقولات متباینہ میں سے ہے کیونکہ صورت تابع ہوا کرتی ہے ذی صورت کے مقولہ میں پس یہ مقولہ جوہر میں سے کبھی مقولہ کم میں سے وھکذا الھذا جب حالت ادراکیہ کی اپنے معلوم کے ساتھ مطابقت نہ ہوئی تو اس کو علم حقیقی بھی نہیں کہا جا سکتا۔

جواب: مطابقت جو شرط ہے علم اور معلوم میں وہ انکشاف میں ہے۔ بایں معنی کہ وہ علم کاشف ہے اس معلوم کیلئے لیکن مطابقت ماھیت میں قطعاً شرط نہیں۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ جو مطابقت شرط ہے علم میں وہ محقق پائی جاتی ہے اور جو مطابقت فی الماہیت شرط نہیں وہ نہیں پائی جاتی۔

قولہ ولیس الکل من کل منھما بدیھیا .... فتدبر

صاحب سلم کی دو غرضیں ہیں غرض جلی اور غرض خفی۔ غرض جلی یہ حاجت الی المنطق کے بیان کیلئے مقدمہ اولیٰ کے بیان کرنیکے بعد مقدمہ ثانیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور غرض خفی علم کی تقسیم ثانی یعنی علم کی تقسیم بدیہی اور نظری کی طرف کرنا چاہتے ہیں اور ہر دونوں قسموں کی تعریف کو بھی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ بہر حال غرض جلی اور مقصود بالذات چار دعوؤں کو مع الدلائل ثابت کرنا ہے۔

دعویٰ اول: نوع تصور کے تمام افراد بدیہی نہیں۔

دعوی ثانیہ: نوع تصدیق کے تمام افراد بدیہی نہیں۔

دعویٰ ثالثہ: نوع تصور کے تمام افراد نظری نہیں۔

دعویٰ رابعہ: نوع تصدیق کے تمام افراد نظری نہیں۔

صاحب سلم نے پہلے دونوں دعوؤں کو اشتراک فی الدلیل کیوجہ سے بنابر اختصار ایک جملہ میں بیان کر دیا والا فانت مستغن سے پہلے دونوں دعوؤں کی دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد بدیہی ہوں تو استغناء عن النظر لازم آئے گا۔ یعنی

کسی تصور اور کسی تصدیق کیلئے نظر فکر کی ضرورت نہ ہوگی۔ حالانکہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات ایسے ہیں جن کے حاصل کرنے کیلئے ہم نظر فکر کے محتاج ہیں اس سے معلوم ہوا کہ تمام تصدیقات اور تمام تصورات بدیہی نہیں۔ دلیل کی ترکیب بطریق قیاس یوں ہوگی۔ لو کان جمیع التصورات والتصدیقات بدیھیا للزم استغناء عن النظر لکن التالی باطل فالمقدم مثلہ: اور دوسرے دونوں دعوؤں کو بھی اشتراک فی الدلیل کیوجہ سے بنابر اختصار ایک جملہ میں ولا نظریا کو بیان کردیا اور ان دونوں دعوؤں کی دلیل کو والا لدار سے پیش کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو دور اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور لازم باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ھو مستلزم للباطل فھو باطل لہذا تمام تصورات اور تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا بطور قیاس یوں کہا جاسکتا ہے لو کان جمیع التصورات و التصدیقات نظریاً للزم الدور او التسلسل لکن التانی باطل فالمقدم مثلہ: یہاں پر تین باتیں سمجھنا ضروری ہیں۔ (۱) دور اور تسلسل کی حقیقت اور تعریف۔ (۲) بیان ملازمہ (۳) بطلان دور۔

دور کی تعریف: توقف الشیء علیٰ ما یتوقف علیہ من جھۃ واحدۃ۔ ایک شئی کا دوسری ایسی شئی پر موقوف ہونا کہ وہ دوسری شئی پہلی شئی پر موقوف ہو بشرطیکہ جہت توقف ایک ہو۔

تقسیم دور: دور کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) دور مصرّح اور دور مضمر۔ دور مصرّح کہتے ہیں توقف بلا واسطہ کو اور دور مضمر کہتے توقف بالواسطہ کو خواہ ایک واسطہ ہو یا متعدد واسطے ہوں دور مصرح کی مثال کہ آ کا موقوف ہونا باء پر اور باء کا موقوف ہونا آ پر دور مضمر کی مثال آ کا موقوف ہونا باء پر اور باء کا موقوف ہونا جاء پر اور جاء کا موقوف ہونا آ پر۔ اول بمرتبہ واحدہ ہوتا ہے اور دوم بمراتب متعددہ ہوتا ہے۔

تسلسل کی تعریف: امور غیر متناہیہ مرتبہ مجتمعہ کا موجود بالفعل ہونا۔

تیسری بات بیان ملازمہ اگر نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو اس صورت میں جب بھی کسی تصور یا تصدیق کو حاصل کیا جائے گا تو اس کو تصدیق آخر اور تصور آخر

سے حاصل کیا جائے گا وہ تصور آخر اور تصدیق آخر بھی نظری ہیں تو اب یہ دوسرا تصور دوسرا تصدیق دو حال سے خالی نہیں اسکو پہلے تصور یا تصدیق سے حاصل کیا جائے گا یا کسی تیسرے تصور اور تصدیق سے حاصل کیا جائے گا اگر سلسلہ عائدہ ہو تو دور اور اگر سلسلہ ذاہبہ الی غیر النہایہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ صاحب سلم نے پہلی دو باتوں کو یعنی دور اور تسلسل کی حقیقت اور تعریف اور بیان ملازمہ کو ظاہر ہونیکی وجہ سے ترک کر دیا۔ بطلان دور کی دو دلیلیں بیان کی ہیں۔ پہلی دلیل فیلزم تقدم الشئی علی نفسه بمر تبتین سے دی ہے اور دوسری دلیل بل بمراتب غیر متناهية سے دوسری دلیل دی ہے اور فان الدور مستلزم التسلسل۔ دوسری دلیل کی دلیل کا بیان ہے اور لان عدد التضعیف سے لیکر فحینئذ لو کان تک ابطال تسلسل کے براہین میں سے برہان تضعیف کے بعض مقدمات کا بیان ہے اور فحینئذ سے فتدبر تک اس برہان کے اجزاء کی طرف اشارہ ہے۔

قوله فیلزم تقدم الشئی علی نفسه۔

بطلان دور کی دلیل اول: جس کا حاصل یہ ہے کہ دور میں شئی کا اپنی ذات پر دو مرتبہ میں مقدم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ کے لحاظ سے مقدم ہونا باطل ہے تو دو مرتبہ کے لحاظ مقدم ہونا بطریق اولیٰ باطل ہے مثلاً آ موقوف ہو باء پر تو باء موقوف علیہ ہونیکی وجہ سے آ سے مقدم ہے اور جب باء موقوف ہوگا تو آ موقوف علیہ ہونیکی وجہ سے باء پر مقدم ہوگا باقی رہی یہ بات کہ اسمیں شئی کا اپنی ذات پر دو مرتبہ کے لحاظ سے کیسے مقدم ہونا لازم آتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر آ اپنے سابق باء کے مقام اور جگہ ہوتا تو آ کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ مقدم ہوتا لیکن چونکہ آ اپنے سابق یعنی باء سے بھی سابق ہو گیا۔ اس لئے آ اپنی ذات سے دو مرتبہ مقدم ہو گیا۔

قوله بل بمراتب غیر متناهیه۔

بطلان دور کی دوسری دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ دور میں شئی کا اپنی ذات پر

بمراتب غیر متناھیہ مقدم ہونالازم آتا ہے۔ حالانکہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ کے ساتھ مقدم ہونا باطل ہے تو بمراتب غیر متناھیہ مقدم ہونا بطریق اولیٰ باطل ہوگا باقی رہی یہ بات کہ بمراتب غیر متناھیہ مقدم ہونا کیسے لازم آتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ دور مستلزم ہے تسلسل کو اور تسلسل باطل ہے لہذا دور بھی باطل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ دور تسلسل کو کیسے مستلزم ہے اسکا سمجھنا موقوف ہے پانچ مقدمات پر:۔

مقدمہ اولیٰ: جو چیز بھی موجود بعد العدم ہو وہ امور واقعیہ کے ساتھ متصف ہوگی۔

مقدمہ ثانیہ: موقوف علیہ اور موقوف میں تغایر کا ہونا ضروری ہے۔

مقدمہ ثالثہ: شئی اور نفس شئی میں عینیت ہوتی ہے۔

مقدمہ رابعہ: شئی اور نفس شئی کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔

مقدمہ خامسہ: متحد المتحد متحد۔ ان مقدمات خمسہ کے بعد دلیل کا حکم چلاتے ہیں کہ دور کی صورت میں شئی کا اپنی ذات پر بمراتب غیر متناہیہ مقدم ہونالازم آتا ہے اس طور پر کہ جب آ موقوف ہوگا باء پر باء موقوف ہوگا آ پر تو بحکم مقدمہ اولیٰ آ موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور بحکم مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہوگا۔ اس تغایر کو ظاہر کرنے کیلئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ آ موقوف ہے نفس آ موقوف علیہ اور بحکم مقدمہ ثالثہ آ اور نفس میں عینیت ہے اور بحکم مقدمہ رابعہ جو آ کا حکم ہے وہی نفس آ کا حکم ہے اور آ کا حکم باء پر موقوف ہونا ہے تو نفس آ کا حکم باء پر موقوف ہونا اور باء کا حکم نفس آ پر موقوف ہونا ہے لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ نفس آ موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور بحکم مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہوا گا اور اس تغایر کو ظاہر کرنے کے لئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ نفس آ موقوف ہے۔ اور نفس نفس آ موقوف علیہ یہ اور بحکم مقدمہ ثالثہ کہ نفس نفس آ کا اتحاد ہے۔ نفس آ کے ساتھ اور نفس آ کا اتحاد ہے آ کے ساتھ تو بحکم مقدمہ خامسہ نفس نفس آ کا اتحاد ہوگا آ کے ساتھ لہذا بحکم مقدمہ رابعہ جو حکم آ کا ہوگا وہی حکم نفس نفس آ کا ہوگا اور آ کا حکم باء پر موقوف ہوتا ہے اور باء کا آ پر موقوف ہوتا ہے تو

نفس نفس آ کا حکم باء پر موقوف ہوتا ہے اور باء کا نفس نفس آ پر موقوف ہوتا ہے تو بحکم مقدمہ اولیٰ نفس نفس آ موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہوا بحکم مقدمہ ثانیہ ان دونوں میں تغایر ہوگا، اور تغایر ظاہر کرنے کیلئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ نفس نفس آ موقوف ہے اور نفس ننفس نفس آ موقوف علیہ ہے اور بحکم مقدمہ ثالثہ نفس ننفس نفس کا اتحاد ہے نفس نفس آ کے ساتھ اور نفس ننفس آ کا اتحاد ہے ننفس آ کے ساتھ اور ننفس آ کا اتحاد ہے آ کے ساتھ۔ لہذا بحکم مقدمہ خامسہ نفس ننفس نفس آ کا اتحاد ہوگا آ کے ساتھ لہذا بحکم مقدمہ رابعہ جو حکم آ کا ہوگا وہی حکم نفس ننفس نفس آ کا ہوگا اور آ کا حکم باء پر موقوف ہوتا ہے اور باء کا آ پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا نفس ننفس نفس آ کا حکم باء پر موقوف ہوتا ہے اور باء کا حکم موقوف ہوتا نفس ننفس نفس باء پر لہذا بحکم مقدہ اولیٰ نفس ننفس نفس آ موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہوا اور بحکم مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہے اور تغایر کو ظاہر کرنے کیلئے تعبیر کیا جائے گا کہ نفس ننفس نفس آ موقوف ہے اور نفس ننفس ننفس نفس آ موقوف علیہ ہے۔ ھلمّ جزاً یہ سلسلہ الی ما لا نہایة لہ تک چلاتا جائے گا تو نفوس غیر متناہیہ کا ہونا لازم آئے گا اور یہی نفوس غیر متناہیہ کے اعتبار سے شئی کا اپنے ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ مقدم ہونا محال ہے بمراتب غیر متناہیہ کا محال ہونا بطریق اولیٰ محال اور باطل ہے لہذا دور بھی باطل ہوا اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے۔ لہذا نوع تصور کے تمام افراد اور نوع تصدیق کے تمام افراد کا نظری ہونا بسلسلہ اعادہ باطل ہوا لہذا تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں۔

قوله لان عدد التضعیف ازید من عدد الاصل۔

مصنفؒ بطلان تسلسل کے براہین اور دلائل میں برہان تضعیف کو ذکر کر رہے ہیں۔

﴿برھان تضعیف﴾

جس کا سمجھنا بھی پانچ مقدمات پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ: ہر موجود بعد العدم معروض للعدد ہوتا ہے اگر متناہیہ ہے تو عدد بھی متناہی عارض ہوگا۔ اگر غیر متناہیہ ہے تو عدد بھی غیر متناہیہ عرض ہوگا۔

مقدمہ ثانیہ: کہ ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے کہ اسکو دگنا کیا جاسکتا ہے خواہ عدد متناہی ہو یا غیر متناہی۔

مقدمہ ثالثہ: عدد تضعیف عدد اصل سے زائدہ ہوتا ہے یعنی تضعیف سے حاصل شدہ عدد زائدہ ہوتا ہے مزید علیہ پر۔

مقدمہ رابعہ: عدد زائدہ کی زیادتی مزید علیہ کی جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد شروع ہوگی۔

مقدمہ خامسہ: تناہی عدد مستلزم ہے تناہی معدود کو۔ اور مصنفؒ نے ان مقدمات خمسہ میں سے پہلے دو مقدموں کو شہرت کی بناء پر ترک کر دیا ہے۔ اور باقی تین مقدموں کو بیان کیا ہے۔ لیکن دلیل فقط مقدمہ رابعہ کیلئے دی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ عدد کی زیادتی میں تین احتمال ہیں۔ (۱) زیادتی عدد مزید علیہ کی ابتداء میں ہو۔ (۲) وسط میں ہو۔ (۳) آخر میں ہو۔ زیادتی مبدء میں ہو تو مبدء مبدء نہیں رہے گا۔ اگر وسط میں ہو تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ تمام آحاد میں اس قدر اتصال وانضمام ہے جو عدد آخر کے انضمام سے مانع ہے لہذا معلوم ہوا کہ عدد کی زیادتی مزید علیہ کے آخر میں ہوگی۔

قولہ فحینئذ۔ سے مصنفؒ صاحب سلم برہان کے جاری کرنیکی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تسلیم کریں کہ تسلسل باطل ہے اس لئے کہ اگر تسلسل کو باطل نہ مانا جائے تو امور غیر متناہیہ مرتبہ مجتمعہ موجودہ بالفعل ہونگے لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ اس کو عدد غیر متناہی عارض ہوگا اور بہت بحکم مقدمہ ثانیہ اس عدد غیر متناہیہ میں تضعیف کی جائیگی اور بحکم مقدمہ ثالثہ تضعیف سے حاصل شدہ عدد زائدہ ہوگا۔ مزید علیہ پر اور بحکم مقدمہ رابعہ عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے آحاد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ زائد علی المتناهي بقدر المتناهي خود متناہی ہوتا ہے لہذا عدد مزید علیہ نہایت کے ختم ہونے کے بعد متناہی ہا جائے گا اور بحکم مقدمہ خامسہ امور غیر متناہیہ بھی متناہیہ ہو جائیں گے۔ حالانکہ انکو غیر متناہی تصور کیا گیا تھا۔ تو اس برہان تضعیف کا

حاصل یہ ہوا کہ مفروض کا خلاف مفروض ہونا لازم آتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ تسلسل باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ھو مستلزم للباطل فھو باطل لہذا تمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہوکر بسلسلہ ذاھبہ یعنی تمام تصورات اور تصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے تو مصنفؒ کی عبارت سے ثابت ہوگیا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں۔

قولہ فتدبر ۔صاحب سلّم وقت کلام کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں اور چند مباحث کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن کو ہم بطور فوائد کے ذکر کرتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ: جوکہ عبارت لیس الکل کے متعلق ہے۔صاحب سلّم اختصار کے قائل ہیں لیکن اس اختصار پر صاحب سلّم نے جو چار دعوے بیان کیے ان میں سے پہلے دو دعووں کو اختصار کی بنا پر ایک جگہ بیان کردیا۔اور ایسے ہی دوسرے دو دعووں کو ایک جملہ میں بیان کردیا اس اختصار کا تقاضا یہ تھا کہ ولیس للکل من الکل من کل منھما بدیھی۔اس عبارت میں لفظ کل کو بھی ایک مرتبہ ذکر کرتے ہیں حالانکہ صاحب سلّم نے لفظ کل کو دو مرتبہ ذکر کیا ہے۔

جواب: لفظ کل کو دو مرتبہ اگر ذکر نہ کیا جاتا اور یوں کہا جاتا ولیس کل واحد منھما بدیھیاً تو دعویٰ متعین نہ ہوتا اس لئے کہ لفظ کل میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ کل بیان استغراق نوع کیلئے ہو تو اس صورت میں حاصل معنی یہ ہوگا کہ نوع تصور اور نوع تصدیق دونوں کا مجموعہ بدیھی بھی نہیں اور نظری بھی نہیں اور یہ اس بات کے قطعاً منافی نہیں تھا کہ نوع تصور کے تمام افراد بدیھی ہوں اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں حالانکہ یہ مقصود کے خلاف ہے۔

(۲) یہ کل بیان استغراق کے افراد کیلئے ہو تو اسوقت کل منھما کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) تصور تصدیق دونوں کا مجموعہ مراد ہو۔حاصل معنی یہ ہوگا کہ تصور تصدیق دونوں کے مجموعہ کے ہر ہر فراد بدیھی بھی نہیں اور نظری بھی نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ منافی نہیں اس بات کے کہ تصور کے تمام افراد بدیھی ہوں اور تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں حالانکہ یہ مقصود کے خلاف ہے۔

(۲) منھما کا دوسرا معنی یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کا ہر ایک فرد مراد ہو تو اس صورت میں معنی یہ

ہوگا کہ تصور کا ہر ایک فرد بدیہی بھی نہیں اور ہر ایک فرد نظری بھی نہیں ہے۔ یہ اگر چہ مقصود کے مطابق ہے لیکن اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا کہ جب تک لفظ کل کو دوبارہ ذکر نہ کیا جائے اسی وجہ سے صاحب سلّم نے لفظ کل کو دو مرتبہ ذکر کر کے معنی متعین کیا ہے اور دعوی متعین کیا ہے تو اس عبارت میں پہلا لفظ کل بیان استغراق کے افراد کیلئے اور دوسرا لفظ بیان استغراق انواع کیلئے ہے۔

فائدہ ثانیہ: جو کہ غیر متوقف علی النظر کی عبارت کے متعلق ہے کہ صاحب سلّم علم کی تقسیم ثانی کی دونوں قسمیں نظری اور بدیہی کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔

بدیہی کی تعریف: ما لا یتوقف حصولہٗ علی النظر

نظری کی تعریف: ما یتوقف حصولہ علی النظر۔ یعنی جس کا حاصل کرنا نظر اور کسب پر موقوف ہو یعنی نظر اور کسب کے بغیر اسکا حصول ممتنع اور محال ہو نظری کی اس تعریف پر ایک مشہور سوال وارد ہوتا ہے۔

سوال: جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ نظری وہ چیز ہے جس کا حصول نظر وفکر پر موقوف ہو کیونکہ جمیع افراد کیلئے یہ تعریف جامع نہیں۔ اس کے لئے کہ وہ مطالب جو عوام الناس یعنی فاقد قوۃ قدسیہ کو جو مطالب حاصل ہوتے ہیں نظر وکسب سے وہ یقینا نظری ہوتے ہیں باوجود یہ کہ وہی مطالب واجد قوۃ قدسیہ کو بغیر نظر وفکر کے باوجود حاصل ہوتے ہیں۔ جس معلوم ہوتا ہے کہ نظری کا حصول بغیر نظر وفکر کے محال نہیں، بلکہ نظری نظری ہونے کے باوجود اسکا حصول ہوسکتا ہے صاحب سلّم نے اپنے منھیہ میں اسکے دو جواب دیئے ہیں۔ جن کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ تمہیدی جان لیں۔

مقدمہ: کہ علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ بداہت اور نظارت اولاً بالذات علم کی صفت ہیں یا معلوم کی جس میں کل تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب: بداہت اور نظارت دونوں علم کی صفتیں ہیں۔

دوسرا مذھب: یہ دونوں معلوم کی صفتیں ہیں۔

تیسرا مذھب: یہ علم اور معلوم ہر دونوں کی صفتیں ہیں۔ صاحب سلّم کا پہلا جواب بنا بر مذھب اول ہے یعنی اسکا مدار اس بات پر ہے کہ بداھت اور نظارت علم کی صفتیں ہیں۔

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ فاقد قوۃ قدسیہ کا علم نظری ہے اور واجد قوت قدسیہ کا علم اور ہے اور وہ بدیھی ہے لہذا بدیھی اپنی بداھت پر باقی ہے اور نظری اپنے نظارت پر باقی ہے۔ اسکا یہ قطعاً مطلب نہیں کہ جو علم نظری تھا وہ اب بدیھی بن گیا البتہ بنا بر مذھب ثانی اشکال باقی ہے جو کہ قوی ہے اس لئے کہ معلوم واجد یا تو نظری ہوگا یا بدیھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نظری کی تعریف میں لفظ جو توقف آیا ہے اسمیں تاویل کرینگے کہ ماقبل میں ہم بتا چکے۔

توقف کے دو معنٰی ہیں۔ (۱) لولاہ لامتنع (۲) مصحح لدخول الفاء۔ لولاہ لامتنع کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ اول موجود تو ثانی موجود۔ اگر اول موجود نہیں تو ثانی کا حصول ممتنع ہوگا اور مصحح لدخول الفاء کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ ثانی کو اول سے تعلق ہے بایں طور کہ اول موجود ہو گا تو ثانی موجود ہوگا لیکن اول کے موجود نہ ہونے سے ثانی منتفی ہو یہ بات نہیں

اب جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ توقف سے مراد دوسرا معنٰی ہے۔ مصحح لدخول الفاء اب اس معنی کے اعتبار سے نظری ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کا حصول نظر وفکر پر موقوف ہو اور بغیر نظر و فکر کے اس کا حصول ممکن ہو۔

فائدہ ثالثہ: جو کہ مصنفؒ کی عبارت واِلّا لدار فیلزم تقدم الشئی کے متعلق ہے۔

سوال: صاحب سلّم نے بطلان دور کی دلیل اول یہ بیان کی کہ دور اس لئے باطل ہے کہ دور میں ایک شئی کا اپنی ذات پر بمرتین مقدم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ دلیل صحیح نہیں کیونکہ یہ تو دور کی حقیقت ہے تو دعویٰ بھی وہی اور دلیل بھی وہی۔ اسکو مصادرت علی المطلوب کہا جاتا ہے اور ابطال الشئی بنفسہٖ کہتے ہیں۔

جواب: ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ دور کی حقیقت تقدم الشیء علی نفسہٖ ہے بلکہ

دور کی یہ حقیقت توقف الشیء علیٰ ما یتوقف علیه من جهة واحدة۔ اور تقدم الشیء علی نفسه تو اسکا لازم ہے اسکو ابطال الشیء با بطال لوازمه کہتے ہیں اور یہ بالکل صحیح ہے۔

فائدہ رابعہ: کہ دور کے تین مراتب تھے اعلیٰ، وسطی، ادنیٰ۔ صاحب سلّم نے اعلیٰ اور ادنیٰ کو ذکر کر دیا مگر مرتبہ وسطیٰ کو بیان نہیں کیا اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب: اختصار کیوجہ سے اور اعتماداً علی المتعلمین مرتبہ وسطیٰ کو ترک کر دیا۔

فائدہ خامسہ: جو کہ متعلق ہے فان الدور مستلزم للتسلسل: کہ بعض شارحین نے اس عبارت کو دور کی تیسری دلیل بنایا ہے جس کی تقریر یوں کی ہے کہ دور باطل ہے اسلئے کہ دور مستلزم تسلسل کو اور تسلسل باطل ہے تو اسکا ملزوم دور بھی باطل ہوا۔ اسکے بعد وہ حضرات صاحب سلّم پر دو اعتراض کر دیتے ہیں۔

پہلا اعتراض: کہ بطلان دور یہ زیادہ واضح ہے بطلان تسلسل سے اور بطلان تسلسل بہ نسبت بطلان دور کے زیادہ اخفی ہے تو اخفی کے ابطال سے اوضح کا ابطال کرنا صحیح نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ بطلان تسلسل اخفی کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تسلسل کے بطلان پر جتنے بھی دلائل متعدد ذکر کئے گئے ہیں انکے مقدمات پر رد و قدح کر دی گئی ہے چنانچہ اس مقام پر ابطال تسلسل کے لئے جو برہان تضعیف پیش کیا گیا ہے اسکے بعض مقدمات پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

دوسرا اعتراض: کہ یہاں پر جو دور مستلزم تسلسل کو وہ تسلسل امور اعتباریہ میں ہے اور صاحب سلّم بعد میں تصریح کرینگے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل باطل نہیں جب تسلسل باطل نہ ہوا تو جو دور اس تسلسل کو مستلزم ہے وہ بھی باطل نہ ہوا۔

جواب: یہ دونوں اعتراض بناء الفاسد علی الفاسد کے قبیل سے ہیں اسلئے کہ ہم اس بات کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ فان الدور مستلزم للتسلسل دور کی تیسری دلیل ہے۔ بلکہ ہم اسکو دور کی دوسری دلیل کی دلیل قرار دے چکے ہیں۔

فائدہ سادسہ: صاحب سلّم کا دور کے بطلان کی دلیل ثانی کی دلیل بنانا اس عبارت کو کہ دور مستلزم ہے تسلسل کو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ دور اور تسلسل میں تو منافات ہیں کہ دور کا

مدار جہات کے اتحاد پر ہے جبکہ تسلسل کا مدار تو جہات کے متغایر ہونے پر ہے۔ لہذا ایک منافی دوسرے منافی کو کیسے مستلزم ہوسکتا ہے۔

جواب: جہت کی دو قسمیں ہیں۔(۱) جہت متقدمه علی التوقف (۲)جہت متاخرة عن التوقف دور کا مدار جہت متقدمه علی التوقف کے اتحاد پر اور تسلسل کا مدار جہت متاخره علـی التـوقف کے تغایر پر ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جہات متقدمہ علی التوقف کا اتحاد جہات متاخرہ علی التوقف کے تغیر کے منافی نہیں لہذا دور کا مستلزم ہونا تسلسل کو درست اور صحیح ہوا۔

فائده سادسه: جو کہ متعلق عبارت فحینئذ سے۔

سوال: ابطال تسلسل کے جوادلہ ہیں ان میں سے مشہور ترین دلیل کا نام برهان تطبیق ہے۔ تو مصنفؒ نے اس مشہور دلیل برہان تطبیق سے برہان تضعیف کیطرف عدول کیوں کیا؟

جواب: عموم کیوجہ سے برہان تطبیق صرف امور غیر متناہیہ مرتبہ میں جاری ہوتا ہے۔ بخلاف برہان تضعیف کے کہ یہ امور غیر متناہیہ مرتبہ اور امور غیر متناہیہ غیر مرتبہ مجتمعه فی الوجود اسی طرح متعاقبه فی الوجود تمام قسموں میں جاری ہوسکتا ہے اسی عموم کیوجہ سے صاحب سلم نے برہان تضعیف کو اختیار کیا۔

سوال اول: ہم برہان تضعیف میں عموم کو مانتے ہی نہیں۔ اسلئے کہ برہان تضعیف ایسے امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگا جو معروض للعدد ہیں اور معروض للعدد وہ امور ہیں جو معروض للکثرة ہیں۔ اور معروض للکثرة وہ امور ہیں جو مادی ہوں اور مجردات معروض للکثرت نہیں ہوسکتے برہان تضعیف صرف امور غیر متناہیہ مادیہ میں جاری ہوگا لیکن امور غیر متناہیہ مجردہ میں جاری نہ ہو لہذا عموم نہ ہوا۔

جواب: کثرت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کثرت بحسب الجزئیات (۲) کثرت بحسب الاجزاء اور یہ جو کہا گیا ہے کہ معروض لـلـعـدد ہوں وہ امور ہونگے جو معروض للکثرة ہوں اس لئے عموم ہے کثرت بحسب الاجزا یا

کثرت بحسب الجزئیات لیکن کثرت بحسب الجزئیات اگر چہ مجردات میں نہیں پائے جاے لیکن کثرت بحسب الاجزاء مجردات میں پائے جاتے ہیں لہذا امور غیر متناہیہ مجردات میں بھی پایا گیا اسلئے برہان تضعیف جاری ہوگائے گا تو اسمیں عموم باقی رہا۔

سوال ثانی: ہم مقدمہ اولیٰ کو علی الاطلاق نہیں مانتے کہ ہر چیزء جو موجود بعد العدم ہو وہ معروض للعدد ہوگی بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ امور غیر متناہیہ ہوں تو وہ معروض للعدد نہیں ہے ہاں اگر موجود بعد العدم عموم متناہیہ ہو تو تب معروض للعدد ہے۔

جواب: کہ کثرت یعنی امور غیر متناہیہ عبارت ہے وحدات سے یعنی کئی اکائیوں کے پائے جانے اور وحدات کا تحقق بدوں عرض کے ممکن نہیں۔ لہذا اگر کثرت متناہیہ ہوں تو وحدات بھی متناہیہ ہونگے۔ اور عرض بھی متناہیہ ہوگا اور اگر کثرت غیر متناہیہ ہوں تو وحدات بھی غیر متناہیہ ہوں گے اور عرض بھی غیر متناہیہ ہوگا۔

سوال ثالث: کہ ہم آپ کے بیان کردہ مقدمہ ثانیہ کہ ہر عرض قابل تضعیف ہوتا ہے اس کو علی الاطلاق ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قابل تضعیف ہونا یہ عدد متناہیہ کا خاصہ ہے اگر عدد غیر متناہی ہو تو قابل تضعیف نہیں ہوسکتا۔

جواب: مولانا بلیاوی نے اس کو ذکر کر کے جواب نہیں دیا بعض شارحین نے اس کا جواب دیا کہ علماء کا عدد کے بارے میں ضابطہ ہے کہ العدد لاتقف علیٰ حدۃ یعنی عدد کسی حد پر رکتا نہیں حکماء کے اس ضابطہ کو تسلیم کر لینے کے بعد قطعاً اس بات کی گنجائش نہیں کہ اس مقدمہ کا انکار کیا جائے۔

سوال رابع: کہ ہم آپ کے بیان کردہ مقدمہ ثالثہ کو بھی علی الاطلاق تسلیم نہیں کرتے ہم یہ کہتے ہیں کہ تضعیف سے حاصل شدہ عدد کا زائد ہونا عدد اصلی پر یہ عدد متناہی کا خاصہ ہے۔ اور اگر تضعیف سے حاصل شدہ عدد غیر متناہی ہو عدد اصلی سے زائد نہ ہوگا۔

جواب: کہ عدد غیر متناہی کا قابل تضعیف ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد اس بات کی قطعاً گنجائش

نہیں کہ یہ کہا جائے کہ تضعیف سے حاصل شدہ عدد کا زائد ہونا مختص ہے عدد متناہی کے ساتھ گویا کہ بداھت کا انکار کرنا ہے۔

سوال خامس: کہ عدد غیر متناہی میں تضعیف ہو ہی نہیں سکتی اس لئے کہ تضعیف کہا جاتا ہے کسی شئی کے ساتھ شئی کے مثل کو ملا دیا جائے مثلاً خمسہ کو ملا دینا خمسہ کے ساتھ یہ خمسہ کی تضعیف ہے اور امور غیر متناہیہ کی تو کوئی مثل ہی نہیں چہ جائے کہ اسکے ساتھ کسی مثل کا انضمام اور اتصال ہو۔

جواب: برہان تضعیف کے جاری ہونے کیلئے امور غیر متناہیہ کے ساتھ اسکی مثل کا انضمام کوئی ضروری نہیں بلکہ عدد غیر متناہی کے ساتھ کسی بھی عدد کو ملا دیا جائے تو برہان تضعیف جاری ہو جائے گا مثلاً امور غیر متناہیہ کے ساتھ لفظ مائہ کو ملا دیا جائے تو یہاں پر دو سلسلہ پیدا ہو جائیں گے۔ پہلا سلسلہ کہ امور غیر متناهیه منضم مع المائة (۲) امور غیر متناهیه مجردة عن المائة اور یہ بات ظاہر ہے کہ امور غیر متناهیه منضم مع المائة زائد ہوگا امور غیر متناهیه مجردة عن المائة سے اور بحکم مقدمہ رابعہ عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام اکائیاں کے ختم ہونے کے بعد ہوگی لہذا امور متناہیہ مجردہ عن المائۃ کا متناہی ہونا لازم آیا جو کہ بحکم مقدمہ خامسہ تناہی عدد مستلزم ہوتا ہے تناہی معدود کو تو امور غیر متناہیہ کا متناہیہ ہونا لازم آیا جو کہ خلاف مفروض ہے۔ یاد رکھیں امور غیر متناہیہ میں تفصیلاً تو تضعیف نہیں ہوتی البتہ اجمالاً ہوتی ہے۔ تفصیلاً اس لئے نہیں کہ امور غیر متناہیہ کی طرف ذھن توجہ کر ہی نہیں سکتا۔

قوله **ولا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس۔**

صاحب سلم اس عبارت سے سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: آپ نے کہا نوع تصور نوع تصدیق کے تمام افراد اگر بدیھی ہوں تو استغناء عن النظر لازم آتا ہے اگر نظری ہوں تو دور تسلسل لازم آتا ہے اس لئے ثابت ہوا کہ بعض بدیھی ہیں اور بعض نظری ہیں۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اگر نوع تصور کے تمام افراد بدیھی ہوں یا بعض بدیھی اور بعض نظری ہوں اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو اس سے استغناء عن

النظر لازم لائے اور نہ ہی دور اور نہ ہی تسلسل لازم آتا ہے اس لئے کہ ان تصدیقات نظریہ کو تصورات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے گا اسی طرح برعکس۔ کہ نوع تصدیق کے تمام افراد بدیہی ہوں یا بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں اور نوع تصوری کے تمام افراد نظری ہوں تو تصورات نظریہ کو تصدیقات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے گا اس سے نہ تو دور لازم آتا ہے اور نہ تسلسل۔

جواب: صاحب سلم نے یہ جواب دیا کہ یہ تب ہو سکتا تھا جب تصورات کو تصدیقات سے اور تصدیقات کو تصورات سے حاصل کیا جائے حالانکہ اکتساب التصور من التصدیق و اکتساب التصدیق من التصور بالکل باطل ہے۔ بلکہ تصورات کو تصورات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیقات کو تصدیقات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ صاحب سلم نے اس عبارت میں دو دعوے کیے۔

پہلا دعویٰ: لا یعلم التصور من التصدیق: جس کا حاصل یہ ہے کہ التصدیق لیس بکاسب للتصور

دوسرا دعویٰ: لا بالعکس یعنی التصور لیس بکاسب للتصدیق: صاحب سلم نے دعویٰ اولیٰ کی دلیل کے بعض مقدمات کو بیان کیا ہے لان المعرف مقول سے اور دعویٰ ثانیہ کی دلیل کے بعض مقدمات کو بیان کیا التصور تساری النسبۃ سے۔ دعویٰ اولیٰ کی دلیل مرکب ہے دو قیاسوں کے مجموعہ سے۔

قیاس اول یہ ہے کاسب التصور معرّف و کل معرّف مقول: نتیجہ یہ ہوگا کاسب التصور مقول اس نتیجہ کو قیاس ثانی کا صغریٰ بنایا جائے اور مسلمۃ الصدق قضیہ کو کبریٰ بنایا جائے، کاسب التصور مقول و لا شیئی من المقول بتصدیق، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ لا شیئی من کاسب التصور بتصدیق یہ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس مستوی بھی سالبہ کلیہ ہوتا ہے اس کا عکس مستوی یہ ہو گا۔ لا شیئی من التصدیق بکاسب للتصور اور یہ بعینہ دعویٰ اولیٰ ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ لان المعرف مقول دعویٰ اولیٰ کی دلیل اولیٰ کے قیاس میں سے قیاس اول کے کبریٰ کا بیان ہے۔ اور دعویٰ ثانیہ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو چیز تصدیق کیلئے کاسب ہوتی ہے وہ تصدیق کیلئے علت مرجحہ ہوتی ہے اور تصور کا کوئی فرد بھی علت مرجحہ نہیں بن سکتا لہذا التصور تصدیق کیلئے کاسب نہیں بن

سکتا۔اسکو بطریق قیاس یوں کہا جائے گا کاسب التصور علۃ مرجحۃ لہ ولا شئی من التصور بعلۃ مرجحۃ للتصدیق نتیجہ یہ نکلے گا لا شئی من التصور بکاسب للتصدیق ۔اسکا عکس مستوی لا شئی من کاسب التصدیق بتصور یہی المتیجہ دعویٰ ثانیہ ہے اس قیاس میں صغریٰ بدیہی ہے اور کبریٰ نظری ہے جس کیلئے دلیل کا بیان ضروری ہے۔ جو قیاس سے مرکب ہے التصور متساوی النسبت الی وجود لتصدیق و عدمہ و کل ما ہو متساوی النسبت الی وجود التصور و عدمہ لا یکون علۃ مرجحۃ للتصدیق نتیجہ یہ ہوگا التصور لایکون علۃ مرجحۃ للتصدیق اور یہی بعینہ اصل قیاس کا کبریٰ ہے۔اس تقریر سے معلوم ہوا کہ التصور متساوی النسبت۔ دعویٰ ثانیہ کی دلیل کے کبریٰ کی دلیل صغریٰ کا بیان ہے۔

قولہ فبعض کل واحد منهما بدیهی و بعضه نظری۔

یہ عبارت ماقبل کیلئے بطور نتیجہ کے ہے کہ جب نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد کا بدیہی ہونا اور تمام افراد کا نظری ہونا باطل ہوا تو نتیجہ یہ نکلا کہ ان میں سے بعض افراد بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں تو تصورات نظریہ کو تصورات بدیہیہ سے اور تصدیقات نظریہ کو تصدیقات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے گا۔

سوال: مصنفؒ کی یہ عبارت لغو اور مستدرک ہے کیونکہ یہی معنی مصنفؒ کی سابقہ عبارت لیس کل من کل منهما بدیهیا کا ہے۔ تو اسکو پھر دوبارہ ذکر کرنا لغو اور مستدرک ہوا اور متون کے اصول کے بھی خلاف ہے کیونکہ متون کی بناء اختصار پر ہوا کرتی ہے۔

جواب: مصنفؒ نے لیس الکل من کل منهما میں مقصود اور دعویٰ کو ذکر کر دیا ہے دلیل کے ذکر سے پہلے پھر دلائل کے ذکر کرنے کے بعد اسی مقصود اور مطلوب کو بطور نتیجہ کے ذکر کیا ہے لہذا اس عبارت کو لغو اور مستدرک قرار دینا غلط ہے۔

قولہ والبسیط لایکون کاسبا۔

اس مصنفؒ کی غرض احتیاج الی المنطق کی مقدمات میں سے مقدمہ ثالثہ کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب تک یہ مقدمہ ثابت نہ ہو کہ بسیط کاسب نہیں ہوتا اسوقت تک منطق کا محتاج الیہ ہونا

ثابت نہیں ہوتا اور منطق کی ضرور ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ حاجت الی المنطق کو اس انداز سے ثابت کیا جاتا ہے علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق۔ پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدیھی (۲) نظری۔ اور نظریات کو حاصل کیا جاتا ہے بدیھات سے بطریق نظر وفکر کے۔ اور نظر وفکر نام ہے امور معلومہ کو ترتیب دینے کا اور ہر ترتیب سو فیصد صحیح نہیں ہوتی اس لئے اسی قانون کی ضرورت ہے جس کے ذریعے ترتیب صحیح کا امتیاز ہو سکے ترتیب فاسد سے۔ اور یہ تقریر بیان الحاجت الی المنطق کی تب کی جاسکتی ہے جب اس احتمال کو باطل قرار دیا جائے کہ نظریات کو کسی امر بسیط سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ تو کوئی کہ سکتا ہے کہ ہم نظریات کو امر بسیط سے حاصل کرتے ہیں تو جب امر بسیط کاسب ہوگا تو نہ ترکیب ہوگی تو جب ترکیب نہ ہوئی تو ترتیب نہ ہوگی جب ترتیب نہ ہوگی تو ترکیب میں کوئی غلطی نہ ہوگی تو کسی قانون کی ضرورت نہ ہوگی۔ جب قانون کی ضرورت نہ ہوگی تو منطق کی ضرورت اور محتاج الیہ ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اسی لئے صاحب سلّم نے یہ مقدمہ ثالثہ کو بیان کیا کہ والبسیط لا یکون کاسبا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ بسیط کاسب نہیں بن سکتا۔

سوال اول: مصنفؒ کی اس عبارت اور مناطقہ کے قول میں منافات ہیں اس لئے کہ مناطقہ نے تعریف بالفصل اور تعریف بالخاصہ کو جائز قرار دیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بسیط کاسب بن سکتا ہے جب کہ صاحب سلّم نے بسیط کے کاسب ہونیکی نفی کر دی ہے۔

سوال ثانی: کہ مصنفؒ کی اس عبارت میں اور وہ عبارت جس میں کہا کہ تعریف بالفصل حد ناقص ہے اور تعریف بالخاصہ رسم ناقص ہے تو ان دونوں عبارتوں میں تضاد ہے۔

سوال ثالث: کہ مصنفؒ نے کہا و البسیط لا یحد و قد یحد بہ اس سے بھی بسیط کا کاسب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواب اول: کہ صاحب سلّم نے مطلق بسیط کے کاسب ہونے کی نفی نہیں کی بلکہ کاسب منضبط ہونیکی نفی کی ہے۔ یعنی بسیط ایسا کاسب نہیں کہ جس سے شئی کی جامع مانع تعریف معلوم ہو۔ اور

مناطقہ کے قول سے بسیط کا مطلق کاسب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جواب ثانی: کہ مصنفؒ نے بسیط کے کاسب ہونیکی نفی کی ہے۔اور مناطقہ نے بسیط کے معرف ہونیکا اثبات کیا ہے یاد رکھیں کاسب اور معرِّف میں فرق ہے۔کاسب اخص ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں مشقت کو دخل ہوتا ہے اولاً معانی مناسبہ للمطلوب کو معلوم کرنا ہوتا ہے۔ثانیاً ما حقہ التقدیم اور ما حقہ التاخیر کو معلوم کرنا پڑتا ہے۔اور ثالثاً ماحقہ التقدیم کو مقدم کرنا پڑتا ہے۔ اور ما حقہ التاخیر کو مؤخر کرنا پڑتا ہے۔مؤخر کر کے ترتیب دینی پڑتی ہے اور معرِّف میں اس چیز کا ہونا ضروری نہیں تو ثابت ہوا کہ کاسب اخص ہے اور معرف اعم ہے تو مناطقہ کے قول سے بسیط کا معرِّف ہونا تو معلوم ہوتا ہے کاسب ہونا معلوم نہیں ہوتا جب کہ صاحب سلّم نے کاسب ہونے کی نفی کی ہے۔معرِّف ہونے کی نفی نہیں کی لہذا نہ تو مناطقہ کی مخالفت لازم آتی ہے اور نہ ہی مصنفؒ کی عبارت میں تناقص لازم آتا ہے۔

جواب ثالث: مصنفؒ نے مطلق کاسب ہونے کی نفی نہیں کی بلکہ کاسب مفید ہونے کی نفی کی ہے یعنی بسیط ایسا کاسب نہیں جس سے شئی کی کنہ اور ماہیت معلوم ہو۔

قولہ فلا بدّ من ترتیب امور للاکتساب۔

مصنفؒ ماقبل پر تفریع بیان کرتے ہوئے نظر وفکر کو بھی بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ بسیط کاسب نہیں بن سکتا تو کاسب کا مرکب میں منحصر ہونا ثابت ہوا اور مرکب میں ترکیب اور ترتیب ہوتی ہے اور اس ترکیب اور ترتیب کا نام نظر وفکر ہے تو نظر وفکر کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ امور معلوم کو ترتیب دینا امر مجہول کو حاصل کرنے کیلئے۔

قولہ وھو النظر و الفکر ۔مصنفؒ نے لفظ نظر کے بعد لفظ فکر کو ذکر کیا ہے جس کی دو غرضیں ہیں۔ (۱) دونوں کے درمیان ترادف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

(۲) ایک دفع دخل مقدر کرنا ہے۔

سوال: نظر چند معنی میں مستعمل ہے۔

پہلا معنی کہ جب اس کا صلہ الی ہو تو بمعنی ابصار ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے نظرت الیہ ای ابصرہ۔
دوسرا معنی یہ ہے کہ جب اسکا صلہ لام ہو تو اسکا معنی ہوتا ہے رعایت جیسے کہا جاتا ہے نظرت لہ، ای رعیتہ۔
تیسرا معنی تفکر: جسوقت اسکا صلہ فی ہو جیسے کہا جاتا ہے نظرت فیہ ای تفکرت فیہ اور یہاں پر ان معانی ثلاثہ میں سے کوئی ایک بنانا درست نہیں

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا کہ جس طرح نظر ان معانی میں مستعمل ہے اسی طرح نظر بمعنی فکر کے بھی مستعمل ہے اور یہاں پر نظر بمعنی فکر ہے۔

فائدہ: اکتساب المجھول من المعلوم میں دو انتقال کا ہونا ضروری ہے۔

پہلا انتقال: الانتقال من المطلوب الی المبادی۔

دوسر انتقال: الانتقال من المبادی الی المطلوب۔

لیکن یہ انتقال انتقال مکانی نہیں کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت ہو بلکہ یہ انتقال ایک لحاظ اور ایک اعتبار سے دوسرے لحاظ اور اعتبار کیطرف ہوگا۔

پہلا انتقال: الانتقال من المطالب الی المبادی: اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: کہ انتقال من المطالب الی المبادی اس حیثیت سے ہو کہ اسمیں معقولات کے ملاحظہ کی طرف محتاجی ہو بایں طور کہ صور مخزونہ میں حرکت کی جائے تو چند صورتیں متباینہ سامنے ہونگی مثلاً صورت ناطق۔ کو انسان کیساتھ منطبق کیا گیا تو یہ مطابق نہ تھی اسی طرح کچھ مدت بعد حیوان اور ناطق کو پایا تو یہ انسان کے مطابق ہوگا تو اس انتقال کو انتقال اولی تدریجی اور حرکت اولی کہا جاتا ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ اس انتقال من المطالب الی المبادی میں معقولات کے ملاحظہ کی طرف احتیاجی نہ ہو بلکہ جب وجدان کی طرف متوجہ ہوا تو وہیں حیوان اور ناطق اولاً بغیر مشقت کے پالے تو قسم انتقال کو اس کو انتقال اولی دفعی کہا جاتا ہے۔

انتقال ثانی: الانتقال من المبادی الی المطالب: اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: کہ مبادی غیر مرتب کو پایا جائے مثلاً پہلے ناطق کو پایا گیا اسکو انسان کے مطابق کیا گیا پھر اسکے بعد حیوان کو پایا گیا تو پھر اس حیوان اور ناطق کے درمیان ترتیب دی کہ حیوان کو ناطق پر مقدم کیا اور یوں کہا ذالك الحیوان الناطق هو الانسان اس انتقال کا نام رکھا جاتا ہے انتقال ثانی تدریجی اور حرکت ثانیہ۔

دوسری صورت: کہ مبادی مرتبہ کو پایا جائے مثلاً حیوان اور ناطق کو اکٹھے پایا جائے جس میں حیوان مقدم اور ناطق مؤخر ہو اور یوں کہا جائے گا ذالك الحیوان الناطق هو الانسان تو اس انتقال کا نام انتقال ثانی دفعی ہے تو کل احتمالات چار ہوئے۔

پہلا احتمال: ان یکون الانتقالان کلاهما تدریجیین۔

دوسرا احتمال: ان یکون الانتقالان کلاهما دفعیین۔

تیسرا احتمال: کہ پہلا انتقال تدریجی اور دوسرا انتقال دفعی۔

چوتھا احتمال: کہ پہلا انتقال دفعی اور دوسرا تدریجی ہو۔ یاد رکھیں حرکت اولیٰ یہ عبارت ہوتا ہے انتقال اولیٰ تدریجی سے اور حرکت ثانیہ یہ عبارت ہوتا ہے انتقال ثانی تدریجی سے۔

فائدہ: جب طالب کسی مطلوب کو حاصل کرتا ہے تو اس مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر من کل الوجہ مجہول ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آتی ہے اور اگر من کل الوجہ معلوم ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے لہذا مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور من وجہ مجہول ہونا ضروری ہے۔ اور مطلوب مجہول کو حاصل کرنے کیلئے چند امور معلومہ کو ترتیب دینے کا نام نظر و فکر ہے۔ نظر و فکر کی تعریف میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے جس کے سمجھنے سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ: متقدمین اور متاخرین دونوں فریقین کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی مطلوب مجہول کو

حاصل کیا جائے گا تو وہاں دو انتقال اور دو حرکتیں ہوں گی۔

(۱) انتقال من المطلوب الی المبادی (۲) انتقال من المبادی الی المطلوب

جسکی تفصیل یہ ہے کہ جب کسی مطلوب مجہول کو حاصل کیا جائے گا تو طالب یعنی نفس ناطقہ اور ذھن اولاً مطلوب مجہول سے مطلق معانی مخزونہ کیطرف منتقل ہوتا ہے عام ازیں کہ وہ معانی مخزونہ مطلوب کے مناسب ہوں یا نہ ہوں پھر ان معانی مخزونہ میں نفس ذھن حرکت کرتا ہے اس حرکت کے ذریعے سے ان معانی مخزونہ میں سے ایسے معانی تلاش کرے گا جو مطلوب کے مناسب ہوں جب معانی مخزونہ میں سے معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب معلوم ہو جائیں گے تو انتقال اول ختم ہو جائے گا۔ اگر یہ انتقال تدریجاً ہو تو اسکو حرکت کہتے ہیں اگر دفعاً ہو تو اس کو حدث کہتے ہیں۔ اور اس حرکت کا مبدء اور ما منه الحركت مطلوب اور منتھی یعنی ما اليه الحركت معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب ہیں اور ما فيه الحركت مطلقاً معانی مخزونہ ہیں پھر اس حرکت اولیٰ کے بعد اولاً ان معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب کا لحاظ کرے گا اور ثانیاً ما حقه التقديم اور ما حقه التاخير کو معلوم کرے گا کہ کون جنس ہے اور کون فصل ہے اور ماحقه التقديم کو مقدم اور ما حقه التاخير کو مؤخر کرے گا۔ ثالثاً مطلوب کی طرف انتقال کرے گا یہاں تین چیزیں ہیں۔

(۱) معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب کا لحاظ کرنا اسکا نام مناطقہ کے ہاں ملاحظہ ہے۔

(۲) ماحقہ التقدیم اور ماحقہ التاخیر کا مقدم اور مؤخر کرنا اسکو مناطقہ ترتیب کہتے ہیں۔

(۳) ماحقہ التقدیم اور ماحقہ التاخیر سے مطلوب کی طرف انتقال اس کا نام حرکت ثانیہ ہے بشرطیکہ یہ انتقال بھی تدریجی ہو اور اس حرکت ثانیہ کا ما منه الحركت اور مبدء معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب ہیں۔ اور منتھی یعنی ما اليه الحركت مطلوب ہے اور ما فيه الحركت بھی معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب ہیں۔

فائدہ: اوّل انتقال کو انتقال کہا جاتا ہے اور ثانی کو ضابطہ کہتے ہیں۔ انتقال اگر تدریجی ہو تو حرکت اگر دفعی ہو تو حدث کہتے ہیں ان دونوں انتقالوں کی چار صورتیں ہیں (۱) دونوں تدریجی ہوں (۲) دونوں دفعی ہو (۳) اول تدریجی ثانی دفعی (۴) اول دفعی ثانی تدریجی

یاد رکھیں ان فریقین کا یعنی متقدمین اور متاخرین کا بھی اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نظر و فکر نام ہے اس فعل کا جو مطلوب مجہول کو حاصل کرنے کیلئے نفس ناطقہ سے صادر ہوتا ہے۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ وہ فعل کیا چیز ہے متقدمین کے نزدیک وہ فعل حرکتین کا مجموعہ ہے۔ یعنی دونوں انتقال تدریجی ہوں اسی وجہ سے وہ نظری کی یہی تعریف کرتے ہیں۔ تحقق الحرکتین التدریجیتین اور متاخرین کے نزدیک فعل ترتیب ہے جو حرکت ثانیہ کے لوازم میں سے اسی وجہ سے متاخرین کے نزدیک فعل کی تعریف یہ کیجاتی ہے ترتیب امور معلومة لیتأدٰ الی المجهول۔

متقدمین کی دلیل: اس کا اصل یہ ہے کہ مطلوب مجہول کا چونکہ حصول حرکتین کے مجموعہ کے بعد ہوتا ہے لہذا النظر و فکر مجموعۃ الحرکتین کا نام ہے۔

متاخرین کی دلیل: یہ ہے کہ مطلوب کا حصول وجود و عدم میں موقوف ہے ترتیب پر اگر ترتیب موجود ہو تو مطلوب کا حصول موجود اگر ترتیب معدوم ہو تو مطلوب کا حصول معدوم۔ لہذا نظر و فکر ترتیب کا نام ہوا۔

خلاصہ: یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک تحقق نظارت موقوف ہے تحقق مجموعة الحرکتین پر اور اس نظارت کا مقابل بداهت کا تحقق موقوف ہے حرکتین یعنی انتقالین تدریجیین کے انتفاء پر اور متاخرین کے نزدیک نظارت کا تحقق موقوف ہے حرکت ثانیہ کے تحقق پر جس کے لوازم میں ترتیب ہے اور بداهت کا تحقق موقوف ہے حرکت ثانیہ کے انتفاء پر لہذا متقدمین کے نزدیک بداهت کی تین صورتیں ہوں گی۔ (۱) دونوں انتقال دفعی ہوں۔ (۲) اول تدریجی ثانی دفعی (۳) اسکا برعکس یعنی اول دفعی ثانی تدریجی۔ اور نظارت کی ایک صورت ہے کہ دونوں انتقال تدریجی ہوں۔

سوال: متاخرین کے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کے مذہب کے مطابق نظارت اور بداهت میں واسطہ لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ جب مطلوب مجہول کے حصول میں حرکت اولیٰ موجود ہو اور حرکت ثانیہ منتفی ہو تو اسمیں چونکہ حرکت ثانیہ منتفی ہے تو نظری منتفی ہو گیا کیونکہ

نظارت موقوف ہے حرکت ثانیہ کے تحقق پر اور اس میں بداھت بھی موجود نہیں اس لئے کہ اگر اس مطلوب کو بداھت میں داخل کردیا جائے تو بدیہیات اقسام ستہ میں انحصار باطل ہوجائے گا اب اقسام ستہ یہ ہیں۔

(۱)اولیات (۲) مشاھدات (۳) تجربیات (٤) فطریات (٥) متواترات (٦) حدثیات۔

اس مطلوب کو پہلی پانچ قسموں میں تو اس لئے داخل نہیں کیا جاسکتا کہ ان پانچ قسموں میں حرکت منفی ہوتی ہے جب کہ اس صورت میں حرکت اولیٰ موجود ہے اور چھٹی قسم حدثیات اس لئے داخل نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ حدثیات میں انتقالین کا دفعی ہونا ضروری ہے اور صورت مذکورہ میں انتقال اول تدریجی ہے لہذا یہ مطلوب نہ بدیہی میں داخل ہوا اور نہ نظری میں۔تو بداھت اور نظارت کے درمیان واسطہ لازم آیا اور واسطہ ہونا باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ھو مستلزم للباطل فھو باطل لہذا متاخرین کا مذھب بھی باطل ہوا؟

جواب اول: یہ آپ کی بیان کردہ صورت بداھت میں داخل ہے باقی رہا آپ کا یہ سوال کہ بدیہیات کا انحصار اقسام ستہ میں نہیں رہے گا۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حصر عقلی نہیں بلکہ حصر استقرائی ہے۔

جواب ثانی: جواب یہ ہے کہ بدیہات کا انحصار اقسام ستہ میں یہ اقسام مشہورہ کے اعتبار سے ہے باقی رہی یہ بات کہ مصنفؒ نے کس کے مذھب کو پسند کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہاں پر متاخرین کے مذھب کو پسند کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے متاخرین کے مذھب پر نظر نام ہے ترتیب کا اور ترتیب میں خطاء واقع ہوسکتی ہے جس سے بچنے کیلئے قانون کی ضرورت ہے اور اسی قانون کا نام منطق ہے اس سے احتیاج الی المنطق ثابت ہوجاتی ہے لیکن غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متقدمین کے مذھب پر منطق کا محتاج الیہ ہونا قواعد مادہ اور قواعد صورت دونوں کے اعتبار سے ہوگا اس لئے کہ حرکت اولیٰ میں مواد کی تلاش کی بناء پر قواعد مادہ کے بیان کی طرف احتیاج ہوگی اور حرکت ثانیہ میں صورۃ لگانے کی بناء پر قواعد صورت کو معلوم کرنے کی طرف

احتیاجی ہوگی لہذا منطق کا جزئین کے اعتبار سے محتاج الیہ ہونا ثابت ہوا جائے گا بخلاف مذھب متاخرین کے کہ نظر صرف ترتیب کا نام ہے اور ترتیب میں صورۃ لگانے کی بناء پر فقط قواعد صورت کو معلوم کرنے کے اعتبار سے تو حاجت ہوگی لیکن قواعد مادہ کے اعتبار سے نہیں۔

قولہ وھھنا شک خوطب به سقراط۔۔۔۔۔ فکیف الطلب۔

اس عبارت میں احتیاج الی المنطق اور اکتساب النظر من البدیھی پر اعتراض کا بیان ہے۔ جس کو مائن نامی حکیم نے اپنے استاد سقراط کے سامنے پیش کیا تھا۔

سقراط کے مختصر حالات: یہ سقراط افلاطون کے اساتذہ میں سے ہے اور فیساغورس کے تلامذہ میں سے ہے اور فیساغورس سلیمان علیہ السلام کے تلامذہ میں سے ہے اس قول کے مطابق سقراط ایک واسطہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد ہوئے اور یہ سقراط موحد تھا۔ جس کی قوم بت پرست تھی ان کو توحید کی تبلیغ کیا کرتا تھا جس کی وجہ سے قوم انکی مخالف تھی یہاں تک کہ ان پر قتل کا الزام لگا کر قید کروادیا گیا اور اسی قید اور جیل میں زہر دیا گیا اور اسی (۸۰) سال میں عمر میں وفات پاگئے جن کے بارہ ہزار (12000) شاگرد تھے اور یہ شاگرد بھی اسی قید میں انکے ساتھ شریک تھے۔

سوال: سوال کی تقریر یہ ہے کہ مائن نامی حکیم نے سقراط کے سامنے یہ شك پیش کیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ نظریات کو بدیھیات سے اکتساب کیا جائے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مطلوب کو بھی نظر و فکر کے ذریعے حاصل نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اگر کسی مطلوب کو نظر و فکر کے ذریعے حاصل کیا جائے تو مطلوب دو حال سے خالی نہیں۔ قبل از طلب معلوم ہوگا یا مجہول اگر قبل از طلب معلوم ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور اگر قبل از طلب مجہول ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی اور یہ بات ظاہر ہے کہ تحصیل حاصل اور طلب مجہول دونوں باطل ہیں۔ لہذا نظریات کو بدیھیات سے اکتساب نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ واجیب بانه معلوم من وجه۔

صاحب سلم اس عبارت میں سقراط کے شاگردمیں سے کسی کا جواب نقل کرر ہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم ان دوشقوں میں حصر نہیں مانتے بلکہ یہاں تین شقیں ہیں۔ (۱) قبل از طلب من کل الوجہ معلوم ہو (۲) قبل از طلب من کل الوجہ مجہول ہو۔(۳) کہ وہ مطلوب من وجہ معلوم ہو اور من وجہ مجہول ہو۔اور یہاں پر یہی شق ثالث مراد ہے لہذا جب یہ مطلوب من وجہ مجہول ہے تو تحصیل حاصل کی خرابی نہ ہی آئے گی۔اور جب من وجہ معلوم ہے تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

قولہ فعاد قائلا ان الوجہ .... و المجهول مجهول۔

لیکن معترض کواس جواب سے تسلی نہیں ہوئی مائن نامی حکیم نے دوبارہ اعتراض کردیا کہ آپ نے کہا مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا مطلوب کیا ہے اگر مطلوب کی وجہ معلوم ہو تو وجہ معلوم معلوم ہونے کی وجہ سے تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور اگر مطلوب کی وجہ طلب مجہول ہے تو وجہ مجہول مجہول ہے تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی تو اشکال جوں کا توں باقی رہا۔

قولہ وحلہ ان الوجہ المجهول .... المعلوم وجهه۔

صاحب سلم اس عبارت حلہ سے جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ ہمارا مطلوب وجہ مجہول ہے لیکن مطلق مجہول کی طلب لازم نہیں اۓ گی اس لئے کہ مطلب مجہول مطلق کی خرابی تب لازم آتی جب وجہ مجہول من کل الوجوہ مجہول ہو حالانکہ وجہ مجہول من کل الوجوہ مجہول نہیں کیونکہ مطلوب کیوجہ معلوم جیسے مطلوب کی وجہ معلوم ہے بالکل ایسے ہی وجہ مجہول کی بھی وہ وجہ مجہول ہے۔ تو اس وجہ معلوم کے ذریعے وجہ مجہول کی طرف نفس اور ذھن کو متوجہ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ وجہ معلوم کا وجہ مجہول کے ساتھ یا تو عروض الاتعلق ہوگا یا دخول والا جیسے انسان کا تصور مطلوب ہو اور ضاحک ہونا اسکی وجہ معلوم ہو اور حیوان ہونا اس کی وجہ مجہول ہو تو اس صورت میں وجہ مجہول یعنی ضحک کا تعلق وجہ مجہول یعنی انسان سے عروض والا ہے اور اسی طرح انسان مطلوب ہو اور حیوان ہونا اسکی وجہ معلوم ہو اور حیوان ناطق ہونا اسکی وجہ مجہول ہو تو

اس صورت میں وجہ معلوم حیوان وجہ مجہول یعنی حیوان ناطق کی بھی وجہ معلوم ہے اور اس کا کا اسکے ساتھ تعلق دخول والا ہے لہذا اس تعلق کی وجہ سے وجہ معلوم کے ذریعے وجہ مجہول کی طرف التفات اور توجہ کی جاسکتی ہے بطریق اکتساب وجہ مجہول کو حاصل کیا جائیگا۔ اس سے نہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم ائی اور نہ طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئی۔

جواب ثانی: محقق طوسی نے جواب دیا کہ یہاں دو چیزیں نہیں بلکہ تین چیزیں ہیں۔

(۱) الوجه المعلوم (۲) الوجه المجهول (۳) ان دونوں کا ذوالوجہ: اور یہی ذوالوجہ ہمارا مطلوب ہے من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ تو اس سے نہ تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئی اور نہ طلب مجہول مطلق کی۔ جیسے انسان ذوالوجہ ہے اسکی وجہ کتابت معلوم ہے دوسری وجہ حیوان ناطق مجہول ہے تو مطلوب انسان ہے اس میں نہ تو تحصیل حاصل اس لئے کہ حیوان ناطق کیوجہ سے مجہول ہے اور نہ طلب مجہول مطلق۔ اس لئے کہ کتابت کیوجہ سے معلوم ہے۔ الا تری ان المطلوب حقیقة المعلومة ببعض اعتبار اتها۔ اس عبارت سے صاحب سلم اپنے جواب کی تائید پیش کررہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر مطلوب بعض اعتبار کے لحاظ سے معلوم ہوتا ہے اور بعض اعتبارات کی بناپر مجہول ہوتا ہے جیسے انسان مطلوب ہو۔ بالوجہ معلوم اور بکنہہ مجہول ہے تو وجہ معلوم کے ذریعے انسان کی وجہ مجہول کو حاصل کیا جائے گا۔

قوله هذا۔ اس میں دو ترکیبی احتمال ہیں۔ (۱) کہ اسمیں ھا اسم فعل بمعنی خذ ہو اور ذا اسم اشارہ منسوب محلاً مفعول بہ یعنی خذ ذا۔ یا ھذا یہ مفعول بہ ہے فعل محذوف خذ کیلئے اور مصنفؒ کی غرض اس سے مباحث مقدمہ کے حفظ اور یاد کرنے پر تنبیہ کرنا ہے اس طرح کے امثلہ اور جملوں کی ترکیب کیلئے احقر کا رسالہ (ضوابط نحویہ) کے آخر کو دیکھئے۔

قوله ولیس کل ترتیب مفیدا ولا۔۔۔۔ الاراء متناقضة۔

احتیاج الی المنطق کے مقدمات میں سے مقدمہ رابع ہے اور

قوله ولا طبعیا ۔ احتیاج الی المنطق کے مقدمات میں سے مقدمہ خامس ہے۔ اس

عبارت میں صاحب سلّم دو سوال مقدرہ کا جواب دینا ہے اور سوال کا منشاء احتیاج الی المنطق کی دلیل ہے۔

سوال اول: آپ نے کہا مطلوب کے حصول کیلئے امور معلومہ کی ترتیب ضروری ہے اور ترتیب میں کبھی خطاء واقع ہو جاتی ہے جس سے بچنے کیلئے قانون کی ضرورت ہے اور وہ قانون منطق ہے۔ ہم اتنی بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ مطلوب کے حصول کیلئے ترتیب کی ضرورت ہے لیکن ترتیب میں خطاء کے واقع ہونیکے ہم قائل نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہی ترتیب علت تامہ ہو مطلوب کیلئے اور قاعدہ ہے کہ علت تامہ کا اسکے معلول سے تخلف جائز نہیں ہوتا لہذا کسی قانون کی طرف اور منطق کی طرف احتیاجی ثابت نہ ہوگی۔

سوال ثانی: علی سبیل التنزل ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ یہ ترتیب مطلوب کے حصول کیلئے علت تامہ نہ ہو لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ترتیب میں خطاء واقع ہو اس لئے کہ ترتیب کہتے ہیں۔ ہر شئی کو اپنے مرتبہ پر رکھنا جب ہر شئی اپنے مرتبے پر رکھی جائے گی تو خطاء کیسے واقع ہوگی۔ اگر ترتیب میں کچھ کمی رہ بھی گئی تو فطرت انسانی اور عقل انسانی کے ذریعے اس کو درست کیا جائے گا اور اسکے ذریعے مطلوب کو حاصل کر لیا جائے گا بغیر کسی قانون آخر کے۔

جواب: ان دونوں سوالوں کا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ترتیب مفید اور علت تامہ ہو مطلوب کے حصول کے لئے اور نہ ہی ہر ترتیب ایسی نظم طبعی پر مشتمل ہوتی ہے جس سے فطرت انسانی اور عقل انسانی مطلوب کے حصول کیلئے کافی ہو اور اسی فطرت انسانی اور عقل کے ذریعے سے مطلوب تک رسائی ہو سکے۔ کیونکہ اگر ہر ترتیب مفید اور علت تامہ ہوتی تو عقلاء کی آراء مختلف نہ ہوتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں عقلاء کی آراء مختلف اور متناقض ہیں بعض نے امور معلومہ کو ترتیب دے کر یوں ترتیب دیا العالم متغیر کل متغیر حادث فا العالم حادث۔ اس نے حدوث عالم کا قول کیا اور بعض نے قدم عالم کا قول کیا ہے اور اس نے امور معلومہ کو یوں ترتیب دی۔ العالم مستغنٍ عن المؤثر و کل ما هو مستغنٍ عن المؤثر فهو قديم۔ اور یہ

بات واضح ہے کہ ان دو ترتیبوں میں سے یقیناً ایک غلط ہے تو ثابت ہوا کہ ہر ترتیب مفید نہیں ہوتی اور فطرت انسانی اور عقل انسانی بھی مفید نہیں کہ اس فطرت انسانی اور عقل انسانی کے ذریعے ترتیب میں واقع ہونے والی خطاء سے بچا جاسکے ورنہ تو عقلاء حکماء کی آراء قطعاً متناقض اور مختلف نہ ہوتی۔ لہذا جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر ترتیب اور اسی طرح ہر فطرت انسان اور عقل انسان مفید یعنی مطلوب کے حصول کیلئے کافی نہیں تو ضرورت پڑی ایسے قانون کی طرف جو اس ترتیب میں واقع ہونے والی خطاء سے بچائے اور اسی قانون کا نام ہے منطق۔

سوال: اس پر پھر سوال ہوگا کہ آپ نے کہا کہ فطرت انسان اور عقل انسان مطلوب تک پہنچانے والے نہیں ہیں۔ لہذا منطق کی ضرورت ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ منطق بھی تو قواعد عقلیہ کا نام ہے جب قواعد عقلیہ ہیں تو یہ کیسے مفید ہونگے۔ مطلوب تک پہنچانے والے کیسے ہوں گے۔

جواب: حضرت جی منطق صرف قواعد عقلیہ کا نام نہیں بلکہ منطق کے قواعد منزل من السماء یعنی قواعد منطقیہ قرآن میں مستعمل ہیں۔ مناطقہ نے تو صرف انکے اسماء وضع کیۓ ہیں۔ باقی وہ قواعد نے وضع نہیں کیۓ بلکہ منزل من السماء میں جیسے وما انزل الله علیٰ بشر من شئی یہ سالبہ کلیہ ہے جس کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے وہ یہ ہے قل من انزل الکتا ب الذی جاء به موسیٰ نور یہ موجبہ جزئیہ ہے سالبہ کلیہ کی نقیض پیش کر کفار کے قول وما انزل الله جو کہ سالبہ کلیہ ہے اس کو رد فرمایا سالبہ کی نقیض پیش کر کے کفار کے قول وما انزل الله جو کہ سالبہ کلیہ ہے اس کو رد فرمایا۔ اسی طرح ان الانسان لفی خسر میں الف لام انسان کا استغراقی ہے یہ موجبہ کلیہ ہے تو یہ منطق کے قوانین تو قرآن مجید میں موجود ہیں۔ صرف اسمائے قوانین، اسمائے قواعد وضوابطہ مناطقہ کی طرف سے وضع شدہ ہیں لہذا اب یہ اعتراض کرنا کہ منطق تو صرف قواعد عقلیہ کا نام ہے اور یہ غلط ہے۔

قولہ فلا بد من قانون عاصم و هو المنطق۔

اس عبارت میں صاحب سلّم احتیاج الی المنطق کو صراحۃً بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ہر ترتیب مطلوب کے حصول کیلئے علت تامہ ہے۔ اور نہ ہی فطرت انسانی

مطلوب کے حصول کیلئے کافی ہے تو لامحالہ ایسے قانون کی ضرورت ہے جس قانون کے ذریعے ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے حفاظت ہو اور اسی قانون کا نام منطق ہے۔ تو اس کے ضمن میں دو باتیں معلوم ہو گئیں (۱) منطق کی تعریف (۲) غرض و غایت۔

منطق کی تعریف: منطق ایسے قانون کا نام ہے جس کے ذریعے خطاء فی الفکر سے حفاظت ہو۔

غرض و غایت: یعنی خطاء فکری سے حفاظت ہو۔

منطق کی وجہ تسمیہ: پہلی وجہ تسمیہ کہ منطق یہ مصدر میمی ہے نطق ینطق نطقاً و منطقاً بمعنی بولنا۔ اور نطق دو قسم پر ہے نطق ظاہری، نطق باطنی اور چونکہ یہ منطق نطق ظاہری کا بھی سبب ہے اور نطق باطنی کا بھی۔ نطق ظاہری کا اس طرح کہ جو شخص منطق سے واقف ہوتا ہے وہ ایسے ایسے مضامین اور موضوعات پر کلام کرسکتا ہے جن کے بارے میں منطق سے جاہل اور عاری شخص کچھ بولنے کی قدرت نہیں رکھتا اور نطق باطنی کا اس طرح سبب ہے کہ جو شخص منطقی ہے وہ اشیاء کی حقائق سے واقف ہے اس لئے اشیاء کی جنس اور فصل اور نوع اور خاصہ اور لازم وغیرہ کو خوب جانتا ہے تو ایسے شخص کو مجہولات کے حاصل کرنے کیلئے اسے وقت اور تکلیف کا سامنا نہیں کرنا پڑتا کہ بخلاف اس علم کے شریف سے جاہل اور ناواقف ہو لہذا جب یہ نطق ظاہری کا بھی سبب ہے اور نطق باطنی کا تو اس علم کا نام منطق رکھدیا گیا یہ تسمیہ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہے۔

دوسری وجہ تسمیہ: کہ منطق ظرف کا صیغہ ہے جس کا معنی ہوتا ہے بولنے کی جگہ اور چونکہ یہ محل ہے قواعد منطقیہ کیلئے ان قواعد منطقیہ کا نام رکھدیا گیا منطق۔ یہ تسمیہ الحال باسم المحل کے قبیل سے ہے۔

سوال: آپ نے کہا کہ منطق یہ قانون عاصم عن الخطاء فی الفکر ہے اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ بہت سارے مناطقہ وہ خطاء فی الفکر سے محفوظ نہیں رہے۔

جواب: منطق یقیناً قانون عاصم الی الخطاء فی الفکر ہے بشرطیہ کہ اسکی رعایت رکھی

جائے۔اسی لئے بعض مناطقہ نے منطق کی تعریف میں رعایت کی قید لگائی۔ المنطق قانون تعصم مراعاتها عن الخطاء فی الفکر۔

سوال : جس طرح منطق یہ عاصمہ عن الخطاء ہے جب کہ اسکی رعایت رکھی جائے اسی طرح طبیعت انسانیہ یہ بھی عاصمہ عن الخطاء ہے جب کہ موانع مرتفع ہوں اور اسکے موانع دو ہیں۔ایک غباوت اور ایک غوایت کیونکہ یا تو ترتیب صحیح اور فاسد کے درمیان تمیز غبی نہیں کرسکتا یا ایسا ذکی جو غوی ہو وہ بھی نہیں کرسکتا۔ جب یہ دونوں موانع عباوت اور غوایت مفقود ہوں تو یہ طبع انسانی خطاء فی الفکر سے بچانے کیلئے کافی ہے لہذا اس منطق کو اس طبع انسانی پر کچھ فوقیت نہیں۔

جواب : طبیعت انسانیہ سے موانع کا رفع کرنا عادتاً محال ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے بعض انسان کو غبی بنادیا ہے۔جس کا ذکی ہونا محال ہے اسی طرح وہ ذکی جس کو غوی بنادیا گیا ہے اسکی غوایت والا مانع رفع کرنا بھی محال ہے اور جب کہ اس قانون یعنی منطق کی رعایت کرنا امر ممکن ہے عادتاً اسی وجہ سے طبیعت کو غیر عاصمہ کہا جاتا ہے اور قانون اور منطق کو عاصمہ قرار دیا جاتا ہے۔

سوال : ان مقدمات سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ کسی مطلق قانون کی ضرورت ہے۔ جس پر عصمت عن الخطاء موقوف ہے عام ازیں وہ قانون منطق ہو یا غیر منطق لیکن اس سے یہ بات قطعاً ثابت نہیں ہوتی کہ عصمت عن الخطاء وہ اسی قانون منطق پر موقوف ہے۔

جواب : یہ آپ کا سوال تب وارد ہوتا جب توقف علی المنطق بمعنی لو لا ہو کیونکہ توقف بمعنی لو لاہ' لامتنع یہ مطلق قانون پر ہے اور چونکہ منطق مطلق قوانین کے افراد میں سے ایک فرد ہے لہذا اس پر توقف کا یہ معنی ہوگا ان وجد فوجد: یہ توقف الشئی علیٰ فرد الموقوف علیه کے قبیل سے ہے۔

﴿بحث مطلق موضوع﴾

قوله **وموضوعه'** ۔مقدمہ کے امور ثلاثہ میں سے امرین کا بیان حاجت الی المنطق کے ضمن میں معلوم ہو چکا ہے صاحب سلم ان سے فراغت کے بعد اب امر ثالث یعنی موضوع کے

بیان کو شروع کر دیا ہے اور چونکہ منطق کا موضوع یہ مقید اور خاص ہے اور علم کا موضوع مطلق اور عام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ معرفت خاص موقوف ہوا کرتی ہے معرفت عام پر لہذا ضروری ہوا کہ پہلے مطلق موضوع کی پہچان کی جائے اسی وجہ سے شارح نے کہا موضوع العلم ما یبحث فیه عن عوارضه ذاتیه نیز مطلق موضوع کی معرفت سے قاعدہ کلیہ مستنبط ہوتا ہے جس سے منطق کے موضوع کے سمجھنے میں سہولت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے منطق کے موضوع سے قبل مطلق علم کے موضع کو معلوم کر لینا ضروری ہے۔ نیز شارح نے ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه سے متن پر وارد ہونے والے سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال: یہ ہوتا تھا کہ موضوع تو چند معانی میں مستعمل ہے یہاں پر کونسا معنی مراد ہے۔ اسکی تفصیل فی القاضی میں انشاء اللہ آپ دیکھیں گے اس تعریف ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه کا حاصل یہ ہے کہ موضوع ہر علم کا وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے اس تعریف میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ (۱) بحث کا معنی (۲) عوارض کا معنی۔

بحث کا لغوی معنی ہے کھودنا جیسے قرآن مجید میں فبعث الله غراباً یبحث فی الارض۔ اصطلاحی معنی ہے اثبات المحمول للموضوع عام ازیں کہ دلیل کے ذریعے سے ہو یا تنبیہ کے ذریعہ سے۔

عوارض جمع ہے عارض کی اور عارض ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ شئی کا اپنی حقیقت سے خارج ہو کر اس شئی پر محمول ہونا جیسے ضحک جو انسان کو انسان کی حقیقت پر خارج ہو کر انسان پر محمول ہوتا ہے اور عارض کی کل چھ قسمیں ہیں۔

وجه حصر: کہ عارض کا عروض برائے معروض دو حال سے خالی نہیں یا تو بلا واسطہ ہوگا یا بالواسطہ اگر عارض کا عروض برائے معروض بلا واسطہ ہو تو یہ عارض کی پہلی قسم ہے اور اگر عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو تو وہ واسطہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ واسطہ معروض کا جزء ہوگا یا امر خارج ہوگا اگر واسطہ معروض کا جزء ہو تو یہ قسم ثانی ہے اور اگر واسطہ معروض کا جزء نہیں امر خارج

ہے تو یہ چار حال سے خالی نہیں۔ یا تو معروض کے مساوی ہوگا یا اخص ہوگا یا اعم ہوگا یا مباین ہوگا۔ اگر وہ واسطہ معروض کے مساوی ہو تو یہ عارض کا قسم ثالث ہے اور اگر معروض سے اعم ہو تو یہ قسم رابع اگر معروض سے اخص ہو تو یہ قسم خامس۔ اور اگر معروض کے مباین ہو تو یہ قسم سادس ہے۔ ہر ایک کی تعریف اور امثلہ:

پہلا قسم: کہ عارض کا عروض برائے معروض بالذات یعنی بلا واسطہ ہو جیسے الانسان متعجب۔ اس میں انسان معروض ہے اور تعجب عارض ہے۔ اور یہ عارض ہونا بغیر واسطہ کسی کے ہے۔

دوسرا قسم: عارض کا عروض برائے معروض جس میں واسطہ معروض کی جزء ہو جیسے الانسان متحرك بالارادة اسمیں انسان معروض ہے حرکت بالارادہ عارض ہے اور اس میں واسطہ حیوان کا ہے اور یہ حیوان معروض یعنی انسان کی جز ہے۔

تیسرا قسم: عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو جس میں واسطہ معروض سے امر خارج ہو کر معروض کیلئے امر مساوی ہو جیسے الانسان ضاحك: اسمیں انسان معروض ہے ضحک عارض ہے اور یہ عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ تعجب ہے جو انسان کی حقیقۃ سے خارج ہو کر انسان کے مساوی ہے۔

چوتھا قسم: عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو جس میں واسطہ معروض کی حقیقت سے خارج ہو کر معروض سے اعم ہو جیسے الابیض متحرك: اسمیں الابیض معروض ہے اور متحرك عارض ہے اور یہ عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ حیوان ہے جو معروض کی حقیقت سے خارج ہو کر معروض یعنی الابیض سے امر اعم ہے۔

پانچواں قسم: عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو جس میں واسطہ معروض کی حقیقت سے خارج ہو کر معروض سے اخص ہو جیسے کہا جاتا ہے الحیوان ضاحك اس میں حیوان معروض ہے ضاحك عارض ہے اور یہ عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ انسان ہے جو معروض یعنی حیوان کی حقیقت سے خارج ہو کر حیوان سے اخص ہے۔

چھٹا قسم: عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو اور وہ واسطہ معروض کی حقیقت سے

خارج ہوکر معروض کے مباین ہو جیسے کہا جاتا ہے الماء حارٌ: اس میں الماء معروض ہے اور حرارت عارض ہے۔ اور یہ عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ نار ہے جو معروض یعنی ماء کی حقیقت سے خارج ہوکر معروض کے مباین ہے۔

سوال: آپ نے عروض لذاتہٖ اور عروض بالواسطہ کی مثال بیان کی تعجب کہ الانسان متعجب: حالانکہ یہاں پر بھی واسطہ موجود ہے کہ انسان جب ایک امر غریب اور عجیب کا ادراک کرتا ہے تو اس امر غریب کے واسطہ سے اس سے تعجب عارض ہوتا ہے لہذا یہ مثال قسم اول یعنی عروض لذاتہٖ کی بنانا غلط ہے؟

جواب: منطق اصطلاح میں تعجب کے دو معنی آتے ہیں (۱) ادراک امر غریب (۲) ادراک امر غریب کے بعد جو ہیّت انفعالی حاصل ہوتی ہے اسے تعجب کہتے ہیں یہاں تعجب سے مراد امر غریب ہے یہی انسان کو بلاواسطہ عارض ہوتا ہے یہ کل چھ قسمیں ہوئیں عوارض کی ان میں جن میں سے پہلی تین قسمیں عوارض ذاتیہ ہیں کیونکہ ان کا منسوب الی الذات ہونا زیادہ واضح ہے۔ اور آخری تین قسموں کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے کیونکہ انکا منسوب الی الذات ہونا زیادہ واضح نہیں ہے۔ اور اس من منطق میں عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

سوال: عوارض ذاتیہ کی قسم اول میں واسطہ کی نفی کی گئی ہے اور قسم دوم اور سوم میں واسطہ کا اثبات ہے۔ واسطہ کی تو متعدد اور مختلف قسمیں ہیں تو یہاں پر کس واسطے کی نفی کی گئی ہے اور کس واسطے کا اثبات کیا گیا ہے۔

جواب: اس سے پہلے واسطہ کی اقسام معلوم کرنا ضروری ہے۔ واسطہ کی ابتداء تین قسمیں ہیں۔

(۱) واسطہ فی الاثبات جس کو واسطہ فی العلم اور حد اوسط بھی کہتے ہیں

(۲) واسطہ فی العروض (۳) واسطہ فی الثبوت۔ پھر اس واسطہ فی الثبوت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاوّل (۲) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔

کل چار قسمیں ہوگئیں۔ ہر ایک کی تعریف:

(۱)**واسطه فی العلم واسطه فی الاثبات:** ایسے واسطہ کو کہا جاتا ہے جو ثبوت محمول للموضوع کے لئے علت بنے جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث اس میں العالم موضوع ہے اور حادث محمول ہے اس حادث کا ثبوت للعالم کے درمیان واسطہ متغیر ہونا ہے تو اسکو واسطہ فی العلم اور واسطہ فی الاثبات اور حد اوسط کہتے ہیں اس کی خصوصیات ہیں کہ اس کا تحقق ہمیشہ نظریات میں ہوگا۔ بدیہات میں نہیں جیسے الکل اعظم من الجزء بدیہی ہے اس میں کوئی واسطہ وغیرہ نہیں اور اسکی یہ خصوصیت ہے کہ یہ قیاسات میں استعمال ہوتا ہے مفردات میں استعمال نہیں ہوتا۔

(۲)**واسطه فی العرض کی تعریف:** واسطہ فی العروض ایسے واسطہ کو کہا جاتا ہے کہ واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں کسی وصف کے ساتھ متصف ہوں واسطہ کا متصف ہونا حقیقۃً ہو اور ذوالواسطہ کا متصف ہونا مجازاً ہو جیسے جالس فی السفینہ کا متصف بالحرکت ہونا سفینہ کے واسطہ سے ہے۔ یعنی سفینہ کا حرکت کے ساتھ متصف ہونا حقیقۃً ہے اسمیں سفینہ واسطہ ہے حرکت وصف ہے اور جالس ذوالواسطہ ہے اس کے خواص میں سے ایک خاصہ یہ ہے کہ عارض واحد ہوگا اور معروض دو ہونگے یعنی عارض صفت ہے اور وہ واحد ہے اور معروض واسطہ بھی ہے اور ذوالواسطہ بھی ہے جس میں فرق صرف یہ ہے کہ واسطہ کو وہ صفت اولاً اور بالذات عارض ہے اور ذوالواسطہ کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہے۔

واسطه فی الثبوت کی تعریف: اتصاف الشئی بالصفة کی علت کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں یعنی واسطہ فی الثبوت ایسے واسطے کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی کے کسی وصف کے ساتھ متصف ہونیکی علت ہو اس واسطہ فی الثبوت کی دو قسمیں ہیں۔

(۳) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول کہ علت خود بھی اس صفت کے ساتھ متصف ہو یعنی واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں متصف ہوں جیسے حرکت ید للمفتاح اسمیں ید واسطہ ہے اور حرکت وصف ہے۔ اور مفتاح ذوالواسطہ ہے اور ید اور مفتاح دونوں حرکت کے ساتھ متصف ہیں البتہ حرکت ید مقدم ہے حرکت مفتاح سے اس لئے کہ حرکت ید علت ہے اور حرکت مفتاح معلول ہے۔

(۴)واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی کہ جس میں علت خود متصف نہ ہو۔ بلکہ وہ سفیر محض ہو تو کل چار قسمیں ہوئیں۔ (۱)واسطہ فی العلم والاثبات (۲)واسطہ فی العروض (۳)واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول (۴)واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔ واسطہ کی قسم اول کا باقی تین قسموں سے فرق با الکل واضح ہے اس لئے کہ واسطہ فی الاثبات واسطہ فی العلم صرف قیاسات میں پایا جاتا ہے جب کہ باقی تینوں مفردات میں پائے جاتے ہیں اور واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی میں بھی فرق واضح ہے اس لئے کہ واسطہ فی العروض میں واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں وصف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی میں صرف ذوالواسطہ وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے واسطہ نہیں البتہ واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں التباس ہے کیونکہ دونوں میں یعنی واسطہ ذوالواسطہ وصف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کہ اس میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں عارض واحد اور معروض دو ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں عارض بھی دو ہیں اور معروض بھی دو ہیں کہ صفت کا ایک فرد علت کو عارض ہوتا ہے اور ایک فرد ذی الواسطہ کو عارض ہوتا ہے تو عارض بھی دو ہو تو معروض بھی دو ہوئے۔

دوسرا فرق کہ واسطہ فی العروض کے اندر وصف کی ضروریات کی احتیاج صرف واسطہ کو ہوتی ہے۔ ذوالواسطہ کو نہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں ضروریات کی احتیاجی واسطہ اور ذی الواسطہ ہر دونوں کو ہوتی ہے مثلاً حرکت ید للمفتاح میں ید کیلئے ضروری ہے کہ ید صحیح ہو شل نہ ہو اور اسی طرح مفتاح کیلئے بھی ضروری ہے کہ وزن معتد ہو، زیادہ وزن نہ ہو کہ ید اٹھا ہی نہ سکے اس تمہیدی مقدمہ کے بعد اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ما یعرض لذاتہ میں کس واسطہ کی نفی ہے اور ما یعرض لشئیء بالواسطہ کے اندر کس واسطہ کا اثبات ہے جس میں تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب : عارض ذاتی کا قسم اول میں مطلق واسطے کی نفی ہے اور قسم ثانی میں واسطہ فی الثبوت کا ہونا معتبر ہے۔ بشرط التساوی کہ واسطہ اور ذی الواسطہ دونوں مساوی ہوں۔

دوسرا مذہب: یہ ہے کہ قسم اول میں واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی نفی ہے اور قسم ثانی اور ثالث میں واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی کا اثبات ہے بشرطیکہ اس واسطہ کا ذوالواسطہ کے ساتھ اتحاد ہو عام ازیں وہ کہ اتحاد بالذات ہو یا بالعرض ہو عام ازیں کہ مساوی ہو یا اعم ہو۔

تیسرا مذہب: قسم اول میں واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول کی نفی ہے اور قسم ثانی اور ثالث میں واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی کا اثبات ہے بشرطیکہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو۔

سوال: مطلق موضوع کی تعریف پر سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے یہ تعریف کردی کہ موضوع علم کا وہ چیز ہوا کرتی ہے کہ جس میں اس شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے حالانکہ اسکی تین صورتیں اور بھی ہیں۔

(۱) موضوع کے نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

(۲) موضوع کی عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

(۳) کبھی علم میں موضوع کے نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے تو کل چار صورتیں بنی آپ نے صرف ایک صورت کو ذکر کیا ہے یہ انحصار غلط اور باطل ہے؟

جواب: اس مبتدین کی طلباء کی سہولت کی وجہ سے ایک پر اکتفاء کردیا باقیوں کو ترک کردیا لیکن اس سے مقصود حصر نہیں اور دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه میں اس سے معلوم ہوا کہ نوع موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا بھی عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہے۔

فائدہ: بحث کا لغوی معنی ہے زمین کو کھودنا کریدنا اور بحث کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنا کر پیش کرنا جیسے علم نحو کا موضوع ہے کلمہ اور کلام تو اسکے موضوع کو مسئلہ بنادیا جائے الکلمة هی اسم و فعل اسی طرح الکلام ما تضمن کلمتین بالاسناد: اس پر سوال ہوگا کہ اپ کا یہ کہنا کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنادیا جائے یہ بحث کا معنی غلط ہے اس لئے کہ یہاں پر چار صوریں ہیں حقیقتاً (۱) موضوع فن کو موضوع کو مسئلہ بنانا جیسے الکلمة لفظاً وضع لمعنیً

مفرد میں موضوع فن مسئلہ ہے۔ (۲) موضوع فن کے نوع کو موضوع مسئلہ بنانا۔ جیسے الاسم اما معرب او منبی میں موضوع کے فن نوع کو موضوع مسئلہ بنایا گیا ہے۔

(۳) موضوع فن کے عرض ذاتی کو موضوع مسئلہ بنانا جیسے المرب اما مرفوع او منصوب او مجرور۔

(۴) موضوع فن کے عرض ذاتی کے نوع کو موضوع مسئلہ بنانا جیسے المرفوع اما ان یکون برفع التقدیری او للفظی : لہذا بحث کا یہ معنی بیان کرنا کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنانا غلط ہے کیونکہ اسکی چار صورتیں بنتی ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ حقیقت تو یہی ہے جو تم نے بیان کی ہے کہ اسکی چار صورتیں ہیں مگر ہم نے مبتدیوں کا لحاظ کرتے ہوئے ایک صورت پر اکتفاء کیا۔ یاد رکھیں موضوع فن موضوع مسئلہ تو ہوگا لیکن کبھی بھی محمول نہیں ہوگا۔

﴿بحث موضوع منطق﴾

قوله المعقولات من حيث الايصال الى التصور و التصديق۔

یہاں پر تین باتوں کا جاننا ضروری ہے۔ پہلی بات معقولات کس کو کہتے ہیں۔ دوسری بات کہ معقولات سے یہاں کیا مراد ہے۔ تیسری بات: حیثیت کی اقسام ثلاثہ میں سے یہاں کونسی قسم ہے پہلی بات کہ معقولات جمع ہے معقول کی۔ اور معقول کہتے ہیں ما یحصل فی الذھن جو چیز ذہن میں حاصل ہو معقول کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) معقول اوّلی (۲) معقول ثانوی ۔

معقول اوّلی کی تعریف: کہ معقول اوّلی وہ ہوتا ہے جس کا عروض ذہن میں ہو اور اسکا مصداق خارج میں ہو اور اسکا عروض ذہن میں کسی دوسرے معقول سے پہلے ہو۔

معقول ثانوی کی تعریف: معقول ثانوی وہ ہوتا ہے جس کا عروض ذہن میں ہو لیکن اس کا مصداق خارج میں نہ ہو اور اسکا عروض ذہن میں کسی دوسرے معقول کے بعد ہو جیسے الانسان کلی: اسمیں الانسان معقول اوّلی ہے کیونکہ اسکا عروض کلی ہونے سے پہلے ذہن میں آتا ہے اور

اس کا مصداق بھی خارج میں موجود ہے اور کلی ہونا یہ معقول ثانی ہے اس لئے کہ اس کا عروض فی الذھن انسان کے بعد آتا ہے اور اس کا مصداق خارج میں بالکل نہیں۔ دوسری بات یہاں پر کونسے معقولات مراد ہیں یعنی منطق کا موضوع کونسے معقولات ہیں۔ اس میں تین مذاھب ہیں۔ (۱) بعض مناطقہ علماء کا کہ الفاظ مخصوصہ دالّہ علی المعنی موضوع ہیں۔ جن کی دلیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں منطق میں الفاظ کیلئے عوارض ذاتیہ کو ثابت کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے الحیوان جنس الناطق فصل اس میں جنس اور فصل کو لفظ حیوان اور لفظ ناطق کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس طرح الحیوان الناطق حد التام: حد تام کو لفظ الحیوان الناطق کیلئے ثابت کیا گیا ہے؟

جواب: لا شغل للمنطقی من حیث انه' منطقی یبحث عن الالفاظ کہ منطقیوں کا یہ وظیفہ ہی نہیں کہ وہ الفاظ کے عوارض ذاتیہ کو الفاظ کیلئے ثابت کریں بلکہ منطقی تو معانی کے احوال سے بحث کرتا ہے۔ دوسرا مذھب متقدمین کا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانویہ ہے۔ تیسرا مذھب متاخرین کا۔ صاحب مطالع اور علامہ تفتازانی اور صاحب سلّم کا بھی یہی مذھب ہے کہ منطق کا موضوع مطلقاً معقولات ہے۔ خواہ اوّلیہ ہوں یا ثانویہ۔ باقی رہی یہ بات کہ صاحب سلّم تو اکثر طور پر متقدمین کی اتباع کیا کرتا ہے لیکن یہاں پر متاخرین کی کیوں اتباع کی ہے اس مذھب کی وجہ ترجیح کیا ہے؟ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر منطق کا موضوع معقولات ثانویہ ہو جس طرح کہ متقدمین کا نظریہ ہے تو پھر فن منطق میں معقولات ثانویہ سے بحث نہیں ہونی چاہیئے؟ اس لئے کہ یہ مسلّمہ قاعدہ ہے کہ ذات موضوع مفروغ عن البحث ہوتا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ منطق کے اندر معقولات ثانویہ سے بحث کی جاتی ہے کہ انکو مسئلہ کا محمول بنایا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے الانسان کلی اور زید جزئی۔ الجنس ذاتی و الخاصه عرضیة وغیرہ۔ لہذا منطق کا موضوع تو معقولات ثانویہ نہیں ہوسکتے مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں؟

جواب: میر سید ہروی نے دلیل مذکور کا یہ جواب دیا متقدمین کی طرف سے کہ معقولات ثانویہ میں دو اعتبار ہیں۔ (۱) موضوع منطق ہونے کے اعتبار سے (۲) اس اعتبار سے کہ یہ کسی

دوسرے معقولہ ثانی کا عرض ذاتی ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ موضوع منطق ہونے کے اعتبار سے معقولات ثانویہ سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان سے بحث کسی دوسرے معقول ثانی کا عرض ذاتی ہونیکے اعتبار سے ہے جیسے کہا جاتا ہے الجنس ذاتی اور الخاصة عرضية۔ اسمیں ذاتی ہونا اور عرضی ہونا معقول ثانی ہے ان سے بحث ہو رہی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ دوسرے معقول ثانی کا عرض ذاتی ہے یعنی جنس اور خاصہ کا عرض ذاتی ہے لہذا جس حیثیت اور اعتبار سے یہ منطق کا موضوع ہیں معقولات ثانیہ اس اعتبار سے یہ منطق میں مجوث عنھا نہیں اور جس اعتبار سے اور حیثیت سے مجوث عنھا ہیں اس اعتبار سے منطق کا موضوع نہیں۔

جواب الجواب : اس مقام میں صاحب سلّم کی حمایت ہوسکتی ہے کہ حضرت جی یہ تمھارا قول ہر جگہ جاری نہیں ہوتا کہ معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے کسی دوسرے معقول کا عرض ذاتی ہونیکی حیثیت اور اعتبار سے بلکہ ہم دکھاتے ہیں کہ یہ معقولات ثانیہ من حیث انها عارضة للمعقولات الثانيه الاخر کے بغیر ہی مجوث عنھا میں مثلاً الحیوان ذاتی میں الحیوان معقول اوّلی ہے معقول ثانی نہیں اس کے لئے معقول ثانی یعنی ذاتی عارض اور محمول بن رہی ہے لہذا یہ جواب متقدمین کی طرف سے دیا گیا ہے اور یہ مخدوش ہے۔

سوال : متاخرین کی دلیل پر یہ سوال ہوتا ہے کہ یہ دلیل غلط ہے سرے سے صحیح نہیں۔ اس لئے کہ یہ اعتراض جس طرح متقدمین پر وارد ہوتا تھا اسی طرح متاخرین پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ متاخرین کے نزدیک منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں۔ خواہ اولی ہوں یا معقولات ثانوی ہوں تو جس طرح منطق میں معقولات اوّلیہ سے بحث نہیں ہوتی اسی طرح معقولات ثانوی بحث نہیں ہونی چاہئے حالانکہ معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے جس طرح کہ تم نے ابھی ثابت کیا ہے لما هو جوابكم فهو جوابنا لہذا بہتر یہ ہے کہ متاخرین کی دلیل یوں بیان کی جائے کہ اگر منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہوں تو پھر فن منطق میں صرف معقولات ثانیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہونی چاہیے نہ کہ معقولات اوّلیہ کے عوارض ذاتیہ سے حالانکہ فن منطق میں جس طرح

معقولات ثانیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اسی طرح معقولات اوّلیہ کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث ہوتی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ منطق کا موضوع صرف معقولات ثانیہ نہیں بلکہ مطلق معقول مراد ہے۔ خواہ معقولات اولیہ ہوں یا معقولات ثانویہ۔ متقدمین کی دلیل کہ مطلق معقول کو موضوع نہیں بنایا جاسکتا اس لئے کہ معقولات عبارت ہیں معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ سے اور معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کو منطق کا موضوع بنانا باطل ہے اس لئے کہ اگر معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کو منطق کا موضوع بنایا جائے تو دو حال سے خالی نہیں۔

(ا) معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع ہوگا یا ان کا مصداق منطق کا موضوع ہوگا اگر مفہوم ہو تو یہ کئی وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی وجہ بطلان کی یہ ہے کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کا مفہوم ہو تو اس صورت میں فن منطق میں معلوم تصوری اور تصدیقی کے احوال سے بحث ہوگی یعنی مفہوم کو موضوع بنا کر اسکے عوارض کو محمول بنایا جائے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس قضیہ کا موضوع مفہوم ہو وہ قضیہ طبعیہ ہوتا ہے تو اس صورت میں لازم آئے گا منطق کے تمام مسائل کا قضایا طبعیہ ہونا حالانکہ یہ بات مسلّمہ ہے کہ کسی علم کے تمام مسائل قضایا طبعیہ نہیں ہو سکتے۔ بطلان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع بننے کی سرے سے صلاحیت ہی نہیں رکھتا کیونکہ مفہوم بھی تو مصداق کو عارض ہے لہذا اگر یہ مفہوم موضوع ہے تو اسکے عاوارض کو معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کیلئے ثابت کیا جائے گا تو حمل العارض علی العارض لازم ائے گا۔ بطلان کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر مفہوم ہو تو اس صورت میں لازم آئے گا من حیث الایصال والی قید غلط ہو اس لئے کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم موصل نہیں بنتا بلکہ مصداق موصل بنتا ہے لہذا ان وجوہ ثلاثہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع ہرگز نہیں بن سکتا اوز اگر معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق منطق کا موضوع ہو تو پھر ہم مصداق کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ مصداق تو دو حال سے خالی نہیں معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق علی وجہ العموم منطق کا موضوع ہوگا یعنی قطع نظر کرتے

ہوئے اس بات سے کہ وہ معروض ہے شئی آخر کے لئے یا معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق لا علیٰ وجہ العموم ہے۔ یعنی وہ معروض ہو شئی آخر کیلئے۔ متقدمین اور متاخرین کے مابین محاکمہ یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ فن منطق میں بحث اس چیز سے ہوگی جو موصل الی المجہول ہو اور قابل غور بات یہ ہے کہ وہ موصل کیا چیز ہے اگر یہ کہا جائے کہ موصل معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کا مفہوم ہے تو ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کا مفاہیم موصل الی المجہول بننے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا اور اگر اس کا مصداق موصل الی المجهول من حيث هي هي یہ بات بھی ماقبل میں گذر چکی ہے کہ معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کا مصداق من حيث هي هــی۔ موصل نہیں بن سکتا بلکہ مصادیق کا موصل الی المجہول ہونا اس اعتبار سے کہ انکو دوسرے مفاہیم عارض ہوں مثلاً کلی ہونا، ذاتی ہونا، عارضی ہونا۔ حدتام، حدناقص، موضوع، محمول، قیاس، شکل ہونا یہ معقولات ثانیہ جب تک عارض نہ ہونگے مصادیق موصل نہ ہوں گے۔ متقدمین نے کہا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ عارض ہوں معقولات اولی کو اس پر قرینہ من حيث الايصال ہے اور متاخرین نے کہا منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں اس حیثیت سے یہ معروض ہوں معقولات ثانیہ کیلئے۔ لہذا متقدمین معقولات اولیہ سے صرف نظر نہیں کر سکتے اور متاخرین معقولات ثانیہ سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔

تیسری بات: کہ حیثیت کی اقسام ثلاثہ میں سے کونسی مراد ہے جس سے پہلے حیثیت کی اقسام سمجھیں۔ جہاں حیث کا لفظ آئے اسکے ماقبل کو محیث اور مابعد کو حیثت کہا جاتا ہے اور حیثیت کی تین قسمیں ہیں (۱) حيثيت اطلاقيه (۲) حيثيت تقيديه (۳) حيثيت تعليليه۔

وجہ حصر: حیثیت اور محیث دونوں ایک دوسرے کا عین ہونگے یا مغایر۔ اگر دونوں عین ہوں تو حیثیت اطلاقیہ ہوگی جیسے انسان مین حيثيت انه انسان: اگر دونوں متغایر ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں دونوں کا حکم ایک ہوگا یا الگ الگ ہوگا اگر دونوں کا حکم ایک ہے تو یہ حیثیت تقیدیہ ہے جیسے زید من حيث انه كاتب متحرك الاصابع: اس میں متحرک الاصابع ہونے کا حکم زید

محیث اور کاتب حیثیت دونوں پر لگ رہا ہے صرف ذات زید پر نہیں اور اگر دونوں کا حکم ایک نہیں بلکہ حکم محیث پر ہے یہ حیثیت تعلیلیہ ہے جیسے اکرم زیداً من حیث انه عالم اسمیں اکرام کا حکم فقط ذات زید پر ہے اور حیثیت یعنی عالم ہونا اس حکم کی علت ہے۔

سوال: من حیث الایصال الی التصور و التصدیق: میں کونسی حیثیت مراد ہے اور حیثیت کی ان تین قسموں میں کوئی بھی قسم یہاں نہیں بن سکتی حیثت اطلاقیہ تو اس لئے نہیں کہ کہ اسمیں حیثیت اور محیث دونوں عین ہوتے ہیں حالانکہ یہاں عین نہیں اس لئے کہ معقولات اور چیز ہے ایصال اور ہے اور اسی طرح دوسرا قسم حیثیت تقیدی بھی نہیں بن سکتی۔ اس لئے حیثیت تقید یہ میں محیث اور حیثیت دونوں کا حکم ایک ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ جو حکم محیث کا ہو یعنی معقولات کا ہو وہی حکم حیثیت یعنی ایصال کا ہوگا اور محیث یعنی معقولات کیلئے حکم موضوع منطق ہونیکے کا ہے تو لازم آئے گا کہ ایصال بھی موضوع ہے نیز اس سے یہ لازم آئے گا کہ جس طرح معقولات مفروغ عن البحث ہوتے ہیں اس طرح یہ مسلمہ قانون ہے کہ ذات موضوع اور ذاتیات موضوع اور قیودات موضوع مفروغ عن البحث ہوا کرتے ہیں۔ حالانکہ فن منطق میں ایصال سے بحث ہوتی ہے۔ (۳) حیثیت تعلیلیہ بھی نہیں بن سکتی اس لئے کہ معقولات سے مراد معقولات موصل ہیں یہ محیث ہے جس میں ایصال موجود ہے اور ایصال حیثیت ہے تو محیث اور حیثیت دونوں ایک ہوئے تو یہ تعلیل الشئی بنفسہٖ لازم آئے گی جو کہ باطل ہے۔ تو بتائیں آپ یہاں من حیث سے کونسی حیثیت مراد ہے؟

جواب: حیثیت تقید یہ مراد ہے باقی رہا تمھارا یہ اعتراض کہ ایصال بھی موضوع بن جائے گا منطق کا تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے من حیث صحة الایصال او معقولات۔ اوصحت ایصال منطق کا موضوع بن گئے اور بحث جو ہوتی ہے وہ محض ایصال سے ہوتی ہے صحت ایصال سے نہیں لہذا موضوع منطق دور ہے اور مبحوث عنہٗ اور ہے۔

جواب ثانی: کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حیثیت تقید یہ میں حکم حیثیت اور محیث

دونوں پر ہوتا ہے یعنی جو حکم مقید محیث پر لگ رہا ہو وہی حکم قید یعنی حیثیت پر لگ رہا ہوتا بلکہ حکم صرف محیث پر ہوتا ہے قید اور حیثیت پر نہیں لہذا جب حکم صرف مقید محیث پر ہوا تو وہی موضوع بنا اور حیثیت اور قید موضوع نہیں بنے تو انکا مبحوث ہونا درست ہوا۔ جس کی نظائر بہت ہیں۔ مثلاً علم طب کا موضوع جس میں انسانی من حیث انہ یصح و یمرض تو جسم انسانی محیث ہے مقید ہے۔ اور صحت اور مرض حیثیت ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوا جو حکم محیث کا ہوتا ہے وہی حکم حیثیت کا ہونا ضروری نہیں اور دوسری مثال: علم طبعی کا موضوع ہے جسم طبعی من حیث الحرکت و السکون: یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ حیثیت یعنی حرکت سکون سے بحث کی جاتی ہے۔ اگر حیثیت کا وہی حکم ہوتا جو محیث کا ہوتا ہے تو علم طب میں جسم انسانی سے اور علم طبعی میں جسم طبعی سے بحث نہیں ہوتی ایسے صحت اور مرض اور حرکت وسکون سے بھی بحث نہ ہوتی۔ تو معلوم ہوا کہ حیثیت کا حکم وہی نہیں جو محیث کا ہوتا ہے بلکہ محیث موضوع فن ہوتا ہے اور حیثیت موضوع فن نہیں ہوتا مبحوث عنہ ہوتی ہے تو یہاں پر بھی ایسے ہے حیثیت ایصال کا وہ حکم نہیں جو محیث معقولات کا ہے بلکہ محیث معقولات موضوع منطق ہے اور حیثیت ایصال موضوع منطق نہیں؟

جواب ثالث: کہ من حیث الایصال : یہ معقولات کی حیثیت نہیں بلکہ باحث کی ہے کہ باحث معقولات کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اس حیثیت سوے بحث کرنا کہ وہ موصل ہو مجہول تصوی یا مجہول تصدیقی کی طرف لہذا معلوم ہوا من حیث الایصال حیثیت باحث کی ہے معقولات کی نہیں۔

جواب رابع: قیودات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قیود نفس الامری: یعنی وہ قید جو کسی معتبر کا اعتبار کرنے پر اور کسی لاحظ کے لحاظ کرنے کے تابع نہ ہو۔ (۲) قیود اعتباری: وہ قید جو کسی معتبر کے اعتبار کرنے یا کسی لاحظ کے لحاظ کرنے کے تابع ہو اور یہ جو قاعدہ بیان کیا جاتا ہے کہ موضوع کی قید سے بحث نہیں ہوتی یہ قیودات نفس الامری کے بارے میں ہے اور ایصال کی قید یہ نفس

الامری نہیں اس لئے کہ یہ صرف باحث کے اعتبار کرنے کے لحاظ سے ہے۔

جواب خامس: یہ حیثیت تعلیلیہ ہے لیکن اس صورت میں نفس ایصال معقولات کیلئے علت نہ ہو گی بلکہ معقولات یعنی معلومات تصوری اور تصدیقیہ سے بحث کے علت ہوگی۔

﴿بحث مطالب﴾

قوله **وما يطلب به التصور او التصديق يسمى مطلباً۔**

صاحب سلّم مطالب کی بحث کا ذکر کررہے ہیں۔

سوال: مطالب کی بحث کو ذکر کرنا یہ اشتغال بمالایعنی ہے اس لئے کہ جب مصنفؒ نے مقدمہ کو بیان کردیا جو کہ یہ مقاصد کے لئے موقوف علیہ تھا اب مقاصد کو شروع کرنا چاہیئے تھا نہ کہ مطالب کو تو مطالب کی بحث اشتغال بمالایعنی ہے اور خروج عن المبحث ہے۔

جواب: مطالب یہ موقوف علیہ ہے مقاصد کے لئے اس لئے کہ مقاصد موصل تصوری اور موصل تصدیقی ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی تعلیم و تعلم میں سوال و جواب کا ہونا ضروری ہے اور سوال کیلئے اعلیٰ سوال کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ اعلیٰ سوال مطالب تصوریہ اور مطالب تصدیقیہ ہے لہذا جب مطالب موقوف علیہ ہوئے مقاصد کیلئے تو اس بحث کو ذکر کرنا اشتغال بمایعنی ہے نہ کہ اشتغال بمالایعنی۔

سوال: مطالب کی تعریف اور تقسیم تو باطل ہے اس لئے کہ مطلوبات غیر متناہیہ ہونے کی وجہ سے مطالب بھی غیر متناہیہ ہوں گے۔ لہذا جب مطالب غیر متناہیہ ہوئے تو غیر متناہی چیز کی تعریف و تقسیم باطل ہوا کرتی ہے؟

جواب اول: مطلوبات بے شک غیر متناہی ہیں لیکن مطالب متناہی ہیں اور وہ چار اصول ہیں۔ اور یہ تعریف اور تقسیم باعتبار امہات کے ہے نہ کہ باعتبار افراد اور اشخاص کے۔

جواب ثانی: کہ جس طرح مطالب متناہی ہیں اسی طرح مطلوبات بھی متناہیہ ہیں اس لئے کہ تصور اور تصدیق سے مراد نوع تصور اور نوع تصدیق ہے اب معنی یہ ہوگا ما یطلب به نوع

التصور و التصدیق یسطی مطلباً۔ اورنوع تصوراورنوع تصدیق متناہیہ ہیں اس لئے کہ تصور میں دوصورتیں ہیں۔ (۱) کہ اس کے ذریعے شئی کا نفس تصور طلب کیا جائے گا۔ (۲) یا امتیاز بالذات یا امتیاز بالعرض کوطلب کیا جائے گا اور تصدیق کے اندر بھی دوصورتیں ہیں۔(۱) اسکے ذریعے ثبوت علی الشئی کی تصدیق کوطلب کیا جائے گا۔ (۲) اس کے ذریعے تصدیق بالشئی پر دلیل کوذکر کیا جائے گا تو اسکے مقابل مطالب بھی چار ہوئے۔ البتہ مطلوبات کے افراد اوراسی طرح مطالب کے افراد غیر متناہی ہیں فلکل مطلوب مطلب شخصی اس سوال جواب سے ماقبل کے ساتھ ربط بھی معلوم ہو گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل کی بحث میں یہ بات بیان کی گئی تھی کہ نظریات کا اکتساب بدیہیات سے بطریق نظر وفکر ہو گا اس اکتساب سے طلب کا ہونا معلوم ہوا تھا۔ اور جہاں طلب ہو وہاں ظاہر تین چیزیں ہوئی ہیں۔(۱) طالب (۲) مطلوب (۳) آلہ طلب۔ پہلے دونوں چونکہ ظاہر تھے کہ طالب انسان ہے اور مطلوب مجہول تصوری ہے اور تصدیق ہے البتہ تیسری چیز میں خفا تھا یعنی آلہ طلب کیا چیز ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ آلہ طلب ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے تصور وتصدیق کو حاصل کیا جائے جس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے یہ مطلب بکسر المیم اسم آلہ کا صیغہ ہے یعنی آلہ طلب۔ لیکن یہ مشہور بفتح المیم ہے اس میں دواحتمال ہیں۔ (۱) مصدر میمی کا صیغہ ہو۔ (۲) ظرف کا صیغہ ہو۔ اگر مصدر کا صیغہ ہو تب بھی بمعنی اسم آلہ ہو گا کہ جس طرح مصدر بمعنی اسم فاعل اور بمعنی اسم مفعول کے آتا ہے اسی طرح اسم آلہ کے معنی میں بھی آتا ہے یہاں بھی اسم آلہ کے معنی میں ہو گا اور ظرف کا صیغہ ہو تو تب بھی اسم ظرف آلہ کے معنی میں اس صورت میں مجاز صیغہ ہو گا۔

قولہ وامھات المطالب اربع ما وای وھل ولم۔

ماقبل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مطلب وہ ہوتا ہے کہ جس کے ذریعے تصور اور تصدیق کوطلب کیا جائے اب وہ مطالب کونسے کلمات ہوتے ہیں اسکی وضاحت کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مطالب کی دوقسمیں ہیں۔ (۱) اصول (۲) فروع: یہاں پر اصول مطالب بیان کر رہے ہیں

کہ اصول مطالب چار ہیں۔ (۱) مَا (۲) ای (۳) ھل (۴) لِمَ۔ جن میں سے پہلے دو طلب تصور کیلئے اور آخری دو طلب تصدیق کیلئے اس سے یہ قاعدہ مفہوم ہوگا کہ تصورات کو حاصل کیا جائے گا مَا اور ای کے ذریعے سے اور تصدیقات کو حاصل کیا جائے گا ھل اور لِمَ کے ذریعے۔

سوال: صاحب سلّم نے مطالب تصوریہ کو مطالب تصدیقیہ پر مقدم کیوں کیا؟

جواب: تصور مقدم تھا تصدیق پر اس لئے کہ تصدیق فرع ہے تصور کا۔ جب تصور مقدم ہے تصدیقات پر تو صاحب سلّم نے مطالب تصوریہ کو مقدم کیا مطالب تصدیقیہ پر۔

سوال: مطالب تصوریہ میں مَا کو ای پر کیوں مقدم کیا؟

جواب: مَا کے ذریعے شئی کے نفس تصور کو طلب کیا جاتا ہے جب کہ ای کے ذریعے ممیّز کے تصور کو طلب کیا جاتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ نفس تصور مقدم ہے ممیّز کے تصور پر اس لئے مَا کو ای پر مقدم کر دیا۔

سوال: مطالب تصدیقیہ میں ھل کو لم پر کیوں مقدم کیا؟

جواب: ھل نفس تصدیق کیطلب کیلئے آتا ہے اور لم تصدیق کی دلیل کی طلب کیلئے آتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ نفس تصدیق مقدم ہے دلیل علی التصدیق پر اسی وجہ سے ھل کو لم پر مقدم کر دیا ہے۔

قولہ فما لطلب التصور بحسب .... الحقیقت فحقیقة۔

اس عبارت میں مطالب تصوریہ میں سے مَا کا بیان ہے کہ لفظ مَا کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مَا شارحہ (۲) مَا حقیقیہ۔ وجہ حصر یہ ہے کہ مَا کے ذریعے سے جس چیز کا تصور طلب کیا جائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں اس کا وجود خارجی معلوم ہوگا یا نہیں اگر وجود خارجی کے معلوم ہونے سے قبل اسکا تصور طلب کیا جائے تو مَا شارحہ ہوتا ہے اور اگر وجود خارجی کے معلوم ہونیکے بعد شئی کے تصور کو طلب کیا جائے تو اس کا نام مَا حقیقیہ ہوتا ہے۔

مَا شارحہ کی تعریف: اس کا حاصل یہ ہے کہ مَا شارحہ وہ ایسے مَا کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے شئی کے وجود خارجی کے معلوم ہونے سے قبل نفس مفہوم کے تصور کو طلب کیا جاوے۔

وجہ تسمیہ: مَا شارحہ کو مَا شارحہ اس لئے کہتے ہیں کہ اسکے ذریعے سے مفہوم کی شرح ہوجاتی ہے۔اوراس مَا شارحہ کے جواب میں قول شارح یعنی تعریف کے چاروں اقسام واقع ہوسکتے ہیں جس طرح کہ سوال کیا جائے مَا الانسان : تو جواب میں کہا جائے حیوان ناطق۔تو یہ حدتام ہوگی۔اوراگر ماالانسان کے جواب میں جسم ناطق کہا جائے تو یہ حدناقص ہوگی اوراگر جواب میں حیوان ضاحک کہا جائے تو رسم تام ہوگی اوراگر جواب میں جسم ضاحک کہا جائے تو رسم ناقص ہوگی۔

مَا حقیقیہ کی تعریف: کہ ما حقیقیہ ایسے مَا کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے شئی کے وجودخارجی کے معلوم کرنے کے بعد شئی کی حقیقت کے تصور کو طلب کیا جائے۔جیسے انسان کا وجودخارجی معلوم ہونیکے بعد سوال کیا جائے۔ماالانسان تواس مَا حقیقیہ کے جواب میں تعریف کے چاروں اقسام کاواقع ہونا صحیح ہے۔

سوال: مَا کی تقسیم کی کیا ضرورت ہے جب کہ عام طور پر فقط ما حقیقیہ کو بیان کیا جاتا ہے ما شارحہ بیان ہی نہیں کیا جاتا؟

سوال: عام اصطلاح میں تو یہ کہا جاتا ہے کہ ما حقیقیہ کے جواب میں فقط تین چیزیں واقع ہوتی ہیں۔ (۱)جنس (۲)نوع (۳)حدتام۔ اورآپ کی بیان کردہ اصطلاح سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین کے ماسواحدناقص،رسم ناقص وغیرہ بھی ما حقیقیہ کے جواب میں واقع ہوسکتی ہیں۔

جواب: اصطلاح اوّل ایساغوجی کی ہےاور یہ اصطلاح فن برہان کی ہےاورقاعدہ ہے کہ لا مناقشتہ فی الاصلاح۔

جواب: چونکہ بعض موجودات ایسے تھے جنکی حقیقت معلوم نہیں ہوسکتی تھی جیسے واجب تعالیٰ۔لیکن ایسے موجودات سے مَا کے ذریعے سوال کیا جاتا تھا یہ بات ظاہر ہے کہ اس مَا کو مَا حقیقیہ نہیں کہا جاسکتا تھا اس لئے کہ یہ تقسیم کردی کہ ایک مَا حقیقیہ ہوتا ہےاورایک ما شارحہ ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ بعض کتابوں میں اسکاذکر نہیں صرف مَا حقیقیہ کاذکر ہے تواسکاجواب یہ ہے کہ

وہاں مبتدی کی رعایت کرتے ہوئے اجمالاً بیان کیا لیکن جہاں پر تفصیل مقصود ہوا کرتی ہے وہاں یہ تقسیم ضرور ہوتی ہے۔

فائدہ: (۱) دونوں میں فرق یہ ہے کہ ماشارحہ کے ذریعے موجودات اور معدومات دونوں کے بارے میں سوال ہوسکتا ہے بخلاف ما حقیقیہ کے کہ اسکے ذریعے صرف موجودات کے بارے میں سوال ہوسکتا ہے معدومات کے بارے میں ہرگز نہیں باقی رہی یہ بات کہ اسکی وجہ اور علت کیا ہے؟ کہ معدومات کے بارے میں فقط ما شارحہ سے سوال کیا جاسکتا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ معدومات کے صرف مفاہیم تو ہوتے ہیں لیکن حقائق نہیں ہوتے اور یہ بات بیان کردی گئی ہے کہ مفاہیم کو فقط ما شارحہ کے ذریعے طلب کیا جاسکتا ہے لہذا معدومات کے بارے میں سوال فقط ما شارحہ کے ذریعے ہوگا البتہ موجودات کے بارے میں دونوں سوال کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ موجودات کے جس طرح مفاہیم ہیں ایسے ہی انکے حقائق بھی ہوا کرتے ہیں۔ لہذا موجودات کے مفاہیم کے تصور کو ما شارحہ سے حاصل کیا جائے گا اور حقائق کے تصور کو ما حقیقیہ سے حاصل کیا جائیگا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ما شارحہ شئی کے تصور کے طلب کے لئے آتا ہے جس میں اس شئی کا خارج میں موجود ہونیکا علم اور تصدیق نہیں ہوتی اور ما حقیقیہ تصور شئی کیلئے آتا ہے لیکن اسمیں موجود ہونیکی تصدیق اور علم ہوتا ہے۔

قولہ **وایّ لطلب الممیز بالذاتیات او با العوارض۔**

صاحب سلّم مطالب تصوریہ میں سے صرف ایّ کو بیان کررہے ہیں کہ اگر شئی کا تمیز مقصود ہو تو کلمہ ایّ کے ذریعہ سے اسکا ممیز طلب کیا جاتا ہے وعام ازیں کہ وہ ممیز شئی کی ذاتیات میں سے ہو یا عرضیات میں سے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلمہ ایّ کے ذریعے شئی کے ایسے ممیز کو طلب کیا جاتا ہے تو اس شئی کو ان تمام افراد سے ممتاز کردے جو شئی کے ساتھ کلمہ ایّ کے مضاف الیہ میں شریک ہوں۔ مثلاً کسی شخص نے دور سے کسی شئی کو دیکھ کر یہ تو یقین کرلیا کہ حیوان ہے لیکن اس بات میں تردد ہوا کہ یہ انسان ہے یا کوئی فرس وغرہ ہے تو اس تردد کو زائل کرنے کیلئے اس نے یوں سال کیا

ھذا ای حیوان ۔ سائل کا مقصود یہ ہوگا کہ مشار الیہ کے ایسے ممیز کو بیان کرو جو مشار الیہ کو ان کے تمام افراد سے ممتاز کردے جو مشار الیہ کے ساتھ کلمہ ای کے مضاف الیہ یعنی حیوان میں شریک ہوں تو جواب میں کہا جائے گا ناطق یا ضاحک باقی رہی یہ بات کہ کلمہ ای سے سوال کیا جائے تو جواب میں کیا واقع ہوگا۔ یاد رکھیں اس کا مدار سائل کے سوال پر ہے کہ اگر وہ کلمہ ای کو فی حدّ ذاتہٖ کی قید کیساتھ مقید کرتا ہے تو جواب میں فصل آئے گا۔ جیسے سوال کیا جائے الانسان ای شئی ھو فی ذاتہٖ تو جواب میں ناطق آئے گا جیسے الانسان ای شئی فی عرضہٖ تو جواب میں ضاحک آئے گا۔ جو کہ خاصہ ہے انسان کا۔ خلاصہ فقط یہ ہوا کہ ای ممیز کے طلب کیلئے آتا ہے کبھی ای کے ذریعے سے ممیز ذاتی پوچھنا مقصود ہوتا ہے اور کبھی ممیز عارضی۔ ممیز ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ سائل کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ جواب میں اس چیز کا ایسا ذاتی بتاؤ جو اس چیز کو دوسروں سے ممتاز کردے۔ اور ممیز عرضی کا مطلب یہ ہے کہ ای کے ذریعے جو سوال کرتا ہے اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب جس چیز کے بارے میں سوال کر رہا ہوں اسکا ایسا عرضی بتاؤ جو دوسروں سے ممتاز کردے۔ اور ممیز ذاتی فصل ہوا کرتا ہے اور ممیز عرضی خاصہ ہوا کرتا ہے۔

فائدہ: یہاں پر سلم کے دو نسخے ہیں ایک میں یہ عبارت ہے کہ مذکور ہے دوسرے میں یہ عبارت۔ دوسرا نسخہ یہ ہے کہ ای للطلب التمیز بالذات او بالعرض ۔ اس نسخہ ثانیہ کی بنا پر باء سببیہ ہوگی معنی یہ ہوگا ای طلب التمیز کیلئے آتا ہے بسبب ذاتیات کے یا بسبب عوارض کے اور پہلے نسخہ کی بناء پر پہلے نسخہ میں باء تلبس کی ہوگی۔ جس طرح ہم نے تفصیل بتادی اسکو باء سببیت کہنا ناجائز نہیں ورنہ لازم آئے گا سببیت الشئی لنفسہٖ کیونکہ ممیز وہی ذاتیہ وہی عرضی ہوتا ہے۔

سوال: نسخۂ ثانی پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تمیّز معنی مصدری ہے اور معنی مصدری امر اعتباری ہے اور معنی مصدری امر اعتباری اور امر انتزاعی ہوا کرتا ہے جو کہ مطلوب واقع ہونیکی صلاحیت نہیں رکھتا؟

جواب: کہ تمیز بے شک اپنے نفس کے اعتبار سے مطلوب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لیکن باعتبار ذاتیات اور عوارض کے صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ ذاتیات اور عوارض دونوں امور واقعیہ میں سے ہیں

اور یہ بات ظاہر ہے کہ مطلوب وہ تمیز بنفسہ نہیں بلکہ تمیز وہ باالذات یا باالعوارض ہوا کرتا ہے۔

ضابطہ: ای کا مضاف الیہ کبھی جنس ہوتا ہے اور کبھی شئی ہوا کرتا ہے اگر مضاف الیہ ای کے لئے شئی ہو یہ کبھی مطلق جیسے الانسان ای شئی اوراور کبھی مقید ہوتا ہے فی ذاتہ کی قید کے ساتھ جیسے الانسان ای شئی ھو فی ذاتہٖ ای شئی فی ذاتہٖ اور کبھی مقید ہوتا ہے فی عرضہٖ کی قید کے ساتھ جیسے الانسان ای شئی ھو فی عرضہ: پہلی صورت میں اسکے جواب میں ذاتیات کو پیش کرنا بھی درست ہے عوارض کو پیش کرنا بھی درست ہے لہذا اس کا جواب فصل اور خاصہ کے ساتھ دینا درست ہے مثلاً جب یہ سوال کیا جائے الانسان ای شیءِ تو جواب دیا جائے ناطق سے یا ضاحک سے تو درست ہے اور دوسری صورت میں ای کا جواب صرف ذاتیات کے ساتھ دیا جائے جیسے الانسان ای شیءِ ھو فی ذاتہٖ۔ جواب میں صرف ناطق آئے گا اور تیسری صورت میں جواب میں صرف خاصہ کو پیش کیا جائے گا جیسے الانسان ای شیءِ ھو فی عرضہٖ تو جواب دیا جائے گا ضاحک کے ساتھ اور اگر ای کا مضاف الیہ جنس ہو تو وہ کبھی جنس قریب ہوگا جس طرح الانسان ای حیوان اور جنس بعید جیسے الانسان ایّ جسم نامٍ اور کبھی جنس البعد بھی ہوگا جیسے الانسان ای جسم مطلق اور کبھی جنس البعد الابعاد بھی ہوگا جیسا الانسان ای جوھر۔ تو پہلی صورت میں فصل قریب جواب میں پیش کیا جائے گا کیونکہ حیوان سے انسان کیلئے ممیز وہ فصل قریب ہی ہے اور دوسری صورت میں جواب میں فصل بعید پیش کیا جائے گا جیسے حساس ہے یا فصل قریب پیش کیا جائیگا جیسے ناطق یعنی مجیب کو اختیار ہے فصل کے بعید اور فصل قریب کے درمیان کیونکہ انسان کا ممیز جسم نامی سے جیسے نامی ہے اس طرح ناطق بھی ہے اور تیسری صورت میں بھی مجیب کو اختیار ہوگا فصل ابعد اور فصل بعید اور فصل قریب کے درمیان اگر وہ چاہے تو نامی کے ساتھ جواب دے یا حساس کے ساتھ جواب دے یا ناقص کیساتھ جواب دے لما مر۔ چوتھی صورت میں بھی مجیب کو اختیار ہے کہ خواہ وہ فصل ابعد الابعد سے جواب دے یا فصل البعد سے یا فصل بعید سے یا فصل قریب سے۔ اگر

وہ چاہے مجیب تو جواب میں قابل للابعاد کو پیش کرے یا نامی کو پیش کرے یا حساس کو پیش کرے یا ناطق کو پیش کرے۔

قوله وهل للطلب التصديق بوجود........ صفة فمر كبة۔

اس عبارت میں صاحب سلم مطالب تصدیقیہ میں سے مطلب اول کو بیان کر رہے ہیں جو ھــل ہے ھل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ھل بسیطہ (۲) ھل مرکبہ۔

وجہ حصر: ھل کے ذریعے سے یا تو شیء کے وجود نفس الامری کی تصدیق کو طلب کیا جائے گا یا شیء کے وجود کے علاوہ کسی صفت من الصفات کو طلب کیا جائے گا پہلی صورۃ میں ھل بسیطہ اور دوسری صورت میں ھل مرکبہ ہے۔

ھل بسیط کی تعریف: ھل بسیطہ ایسے ھل کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی وجود کی تصدیق مقصود ہو کہ آیا یہ چیز نفس الامر میں موجود ہے یا نہیں جیسے ھـل زید موجود ام لا۔ یا ھل الانسان موجود ام لا۔ ھل بسیطہ کے جواب میں مجیب جو قضیہ پیش کرے گا اس قضیہ کا نام ھل پر بسیط ہے۔

وجہ تسمیہ: ھل بسیطہ کو بسیطہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں صرف ایک چیز کے وجود کا سوال ہے۔

دوسری وجہ تسمیہ: کہ اس ھل بسیطہ کے جواب میں جو قضیہ واقع ہوتا ہے وہ بسیطہ ہوتا ہے۔ اسی لئے اس ھل کا نام بسیطہ رکھا گیا ہے۔

ھل مرکبہ کی تعریف: ھل مرکبہ ایسے ھل کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے کسی چیز کے وجود کے علاوہ کسی اور صفت کی تصدیق کو طلب کیا جائے جیسے ھل الانسان قائم ام لا۔ اس ھل مرکبہ کے جواب میں جو قضیہ واقع ہوگا اس قضیہ کو ھل مرکبہ کہا جاتا ہے

ھل مرکبہ کی وجہ تسمیہ: کہ ھل مرکبہ کو مرکبہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے جواب میں قضیہ مرکبہ واقع ہوتا ہے اسی مناسبت سے اس ھل کا نام ھل مرکبہ رکھ دیا ہے۔

فائدہ: جب بھی کسی چیز کے بارہ میں سوال کیا جائے گا تو اسکی ترتیب یہ ہوگی اولاً شئی کے مفہوم

کے بارے میں ما شارحہ سوال کیا جائے گا ثانیاً ھل بسیطہ کے ذریعے اس شی ء کے نفس وجود کے بارے میں سوال ہوگا ثالثاً ما حقیقیہ کے ذریعے سے اس شی کی حقیقت و ماھیت کے بارے میں سوال ہوگا اور رابعاً ھل مرکبہ کے ذریعے سے اس شی ء کی صفات میں سے کسی صفت کے بارے میں سوال ہوگا تو اس ترتیب کے اعتبار سے ما شارحہ کا درجہ سب سے مقدم ہے اور ھل مرکبہ کا درجہ سب سے مؤخر ہے اور ما حقیقیہ کا درجہ ھل بسیطہ اور ھل مرکبہ کے درمیان میں ہے اور ھل بسیطہ کا درجہ ما شارحہ اور ما حقیقیہ کے درمیان ہے اسی لئے مناطقہ کا یہ مقولہ مشہور ہے اور اسی فرق کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ الھلّ بین المائین و الماء بین الھلّین ۔ کہ ھل بسیطہ وما یعنی ما شارحہ اور ما حقیقیہ کے درمیان ہے اور ما حقیقیہ دو ھلّوں کے درمیان یعنی ھل بسیطہ اور ھل مرکبہ کے درمیان ہے۔

سوال: ھل کی تقسیم بسیطہ اور مرکبہ کی طرف یہ تین حال سے خالی نہیں یا تو باعتبار نفس ذات کے ہوگا یا باعتبار مطلوب کے یا باعتبار مطلوب کے متعلق کے اور تینوں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت کہ یہ ہے کی تقسیم باعتبار نفس کے ہو مرکبہ اور بسیطہ کیطرف تو اسکی بساطت اور ترکیب دو حال سے خالی نہیں یا تو حروف کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوگی کہ یہ بسیطہ ہے حروف سے مرکب نہیں اور یہ حروف سے مرکب ہے اس اعتبار سے باطل ہے کیونکہ ھل دونوں ھل مرکب ہیں حروف سے جیسا کہ ہم مشاہدہ کرر ہے ہیں اور اگر کلمات مستقلہ کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ بسیطہ تو کلمات مستقلہ سے مرکب نہیں اور مرکبہ کلمات سے مرکب ہے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ھل کلمات سے مرکب نہیں بلکہ یہ کلمہ واحدہ ہے اور

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ھل کی تقسیم ہو باعتبار مطلوب کے اور مطلوب تو تصدیق ہے اب تصدیق سے کیا مراد ہے یا تو تصدیق امامی ہے یا تصدیق حکیمی پہلی صورت پر لازم آئے گا ھل کی یہ تقسیم مرکبہ اور بسیطہ کی طرف تقسیم الشیء الیٰ نفسہٖ و الیٰ غیرہ اس لئے کہ تصدیق امامی مرکب ہے علوم ثلاثہ یا اربعہ سے اور دوسری صورت پر بھی لازم آئے گا تقسیم الشیء الی

نفسہ الی غیرہ۔ تصدیق حکیمی کی صورت میں بسیطہ کی طرف یہ تقسیم الی نفسہ ہے اور مرکبہ کی طرف الی غیرہ ہے۔ اس لئے کہ تصدیق حکمی علوم ثلاثہ یا اربعہ سے مرکب ہے اور جبکہ تصدیق حکیمی بسیطہ ہے اور تیسرا احتمال کہ یہ تقسیم حل کی باعتبار متعلق مطلوب کے ہو یعنی متعلق تصدیق ہے اور متعلق تصدیق عندالبعض بسیط ہے جن کے نزدیک تصدیق کا متعلق نسبت خبریہ ہے اور عندالبعض مرکب ہے کہ جن کے نزدیک تصدیق کا متعلق مفہوم قضیہ ہے لہذا متعلق تصدیق بسیط ہوتا ہے اور کبھی مرکب ہوتا ہے تو اس صورت میں بھی لازم آئے گا تقسیم الشیء الی نفسہ و الی غیرہ۔

جواب: یہ حل کی تقسیم مرکبہ اور بسیطہ کی طرف اور نہ باعتبار ذات کے ہے اور نہ باعتبار مطلوب کے ہے اور نہ ہی باعتبار متعلق مطلوب کے ہے بلکہ یہ تقسیم متعلق مطلوب کے محکی عنہٗ کے اعتبار سے ہے اور محکی عنہٗ ھلیات مرکبہ کیلئے مرکبہ ہیں کیونکہ اسمیں تعدد ہے کہ وہ ذات بھی ہے اور صفات بھی یا ذات اور حیثیت زائدہ ہے اور محکی عنہ ھلیات بسیطہ کیلئے بسیط ہے۔ بایں معنی کہ محکی عنہ اس کیلئے امر واحد ہے۔ اس کیلئے خارج میں کسی قسم کا تعدد نہیں کیونکہ خارج میں نفس ذات موضوع ہے۔

قولہ ولم مطلب الدلیل المجرد.......بحسب نفسہ۔

بحث مطلب لم صاحب سلّم مطالب تصدیقیہ میں سے دوسرا مطلب لِمَ کو بیان کر رہے ہیں اس مطلب لِمَ کے ذریعے شیء کی دلیل اور علت کو طلب کیا جاتا ہے یعنی جب کسی حکم میں شک اور تردد ہو تو حکم کی علت اور دلیل کو طلب کیا جاتا ہے جس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: کہ لِمَ کے ذریعے ایسی دلیل اور علت کو طلب کیا جائے جو محض تصدیق اور یقین کیلئے مفید ہو۔ اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ واقعہ نفس الامر میں بھی وہ اس حکم کی علت ہے یا نہیں۔

دوسری صورت: کہ لِمَ کے ذریعے ایک ایسی دلیل اور علت کو طلب کیا جائے جو نفس الامر میں بھی اسی حکم کی علت ہو پہلی صورت میں لِمَ کے جواب میں برھان لمّی اور برھان انّی دونوں

کو پیش کیا جاسکتا ہے یعنی دونوں جواب میں واقع ہو سکتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں فقط برھان لمی سے جواب دیا جاسکتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ براھین کی تفصیل کیا ہے کچھ اسکی وضاحت شروع خطبہ میں ہو چکی ہے اور مزید تفصیل تصدیقات کے آخر میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فائدہ: بحسب نفسہ میں صنعت استخدام ہے کہ نفسہ کی ہ ضمیر لفظ امر کی طرف لوٹتی ہے اور اس لفظ امر سے مراد حکم ہے اور معنی اسکا نفس الامر ہے اب حاصل معنی یہ ہوگا کہ لِمَ کے ذریعے حکم کو نفس الامر کے اعتبار سے دلیل طلب کی جاتی ہے۔

قولہ واما مطلب من وکم .... فی الھل المرکبۃ۔

بحث فروع مطالب صاحب سلّم اصول مطالب کے بیان کے بعد فروع اور توابع کو بیان کر رہے ہیں اور دوسری غرض ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے مطالب کو منحصر کیا ہے چار قسموں میں یہ حصر درست نہیں اس لئے کہ اس کے علاوہ اور مطالب بھی ہیں جیسے من، کیف، این متٰی وغیرہ مطلب مَن کے ذریعے تمیز شخصی کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے من زید اس سے مقصود تمیز بین الاشخاص ہے۔ مطلب کَمْ کے ذریعے تمیز مقداری یا عددی کو طلب کیا جاتا ہے اگر تمیز مقداری مقصود ہو تو کم متصلہ کے ذریعے سوال ہوگا اور اگر عددی ہو تو کم منفصلہ کے ذریعے سوال ہوگا۔ مطلب کیف کے ذریعے تمیز کیفی کے متعلق سوال ہوگا کہ کیف زید صحیح ام سقیم اور **مطلب این** کے ذریعے تمیز زمانی کے متعلق سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے متٰی خرج الامیر الیوم او امس وغیرہ۔

جواب: مطالب کا حصر اقسام اربعہ میں بالکل درست ہے اس لئے کہ ہم نے مطلق مطالب کا حصر نہیں کیا بلکہ اصول مطالب کا کیا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اصول مطالب وہ منحصر ہیں اقسام اربعہ میں اور مادہ نقض میں جو تم نے مطالب پیش کیے وہ اِن ہی اصول کے توابع اور فروع ہیں۔ جو کہ یا تو مطلب اَیّ میں داخل ہیں یا مطلب ھل مرکبہ میں۔ اگر ان پانچوں کے ذریعے تمیز مقصود اور مطلوب ہو تو یہ ای کے تابع ہوں گے اور اگر ان کے ذریعے کسی صفت وغیرہ

اورقول شارح چونکہ یہ موقوف ہے کلیات خمس پر اور کلیات خمس موقوف ہیں الفاظ پر اور مباحث الفاظ موقوف ہے بحث دلالت پر اس لئے اولاً دلالت سے بحث ہوگی ثانیاً الفاظ سے اور ثالثاً کلیات خمس سے رابعاً قول شارح سے بحث ہوگی۔ التصورات میں چند تحقیقات ہونگی۔

(۱) **تحقیق ترکیبی:** جس کو مقدمہ کی تحقیق پر قیاس کرلیا جائے کہ جو ترکیبی احتمالات لفظ مقدمہ میں تھے وہی ترکیبی احتمالات تصورات میں ہونگے۔

پہلا احتمال: خبر محذوف المبتداء ای هذا التصورات

دوسرا احتمال: مبتداء محذوف الخبر یعنی التصورات هذه۔

تیسرا احتمال: مجرور بنا بر مضاف الیہ ہونیکے تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ هذا بحث التصورات وغیرہ۔

(۲) **تحقیق صیغوی:** تصورات یہ جمع ہے تصور کی اور تصور بمعنی متصور ہے تصورات بمعنی متصورات کے ہونگے اس لئے کہ مباحث آتیکا تعلق تصورات سے تو ہے نفس تصور سے نہیں۔

سوال: تصور اسم جنس ہے اس کو جمع کیوں لایا گیا ہے۔ حالانکہ یہ ضابطہ ہے کہ اسم جنس اور مصدر لا یثنّی ولا یجمع؟

جواب: صاحب سلّم تصورات کے انواع کے تعدد کیطرف اشارہ کرنے کیلئے جمع کا صیغہ لائے ہیں صاحب سلّم نے جواب دیا قدمنها وضعاً لتقدمها طبعاً تو حاصل جواب یہ ہے کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل تھا تو ذکر میں بھی مقدم کردیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہوجائے۔

فائدہ: تقدم کی متعدد قسمیں ہیں۔

(۱) **تقدم علی اور ذاتی:** کہ متقدم محتاج الیہ ہو اور علت تامہ ہو متاخر کیلئے کتقدم حرکت الید علی حرکت المفتاح فی حالة مخصوصة۔

(۲) **تقدم وضعی:** عند المناطقہ تو یہ ہے کہ ایک شیء ذکر میں مقدم اور دوسری شیء متاخر ہو اور اسکو تقدم ذکری بھی کہا جاتا ہے اور نحاۃ کی اصطلاح میں تو تقدم وضعی کہا جاتا ہے ایک شیء باعتبار

واضع کے وضع کے مقدم ہو کتقدم الامام علی الماموم فی صفوف بوضع شارع لا باعتبار رتبتہ لانہ قد یکون الموم اعلیٰ مرتبۃً منَ الامام۔

(۳) **تقدیم رُتبی:** کہ متقدم متاخر سے باعتبار رتبے کے مقدم ہو کتقدم ابی بکرؓ علیٰ بقیۃ الصحابۃؓ۔

(٤) **تقدم زمانی:** کہ باعتبار زمانے کے ایک شیء دوسری شیء سے مقدم ہو کتقدم آدم علیہ السلام علی نبینا علیہ السلام۔

(٥) **تقدم مکانی:** کہ ایک شیء باعتبار مکان کے مقدم ہو کتقدم الامام علی الماموم۔

(٦) **تقدم طبعی:** متقدم متاخر کیلئے محتاج الیہ ہو لیکن علت ناقصہ ہو تامہ نہ ہو کتقدم الکلمۃ علی الکلام۔ یہاں پر بھی تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل تھا تو مصنفؒ علیہ الرحمۃ نے ذکراً و بحثاً د وضعاً مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔ باقی رہی یہ بات کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی کیسے حاصل ہے چنانچہ یہ دعویٰ دو مقدموں پر مشتمل ہے۔

مقدمہ اولیٰ: تصور تصدیق کے لئے محتاج الیہ ہے۔ مقدمہ اولیٰ کے اثبات کیلئے صاحب سلّم نے دلیل پیش المجھول المطلق یمتنع علیہ الحکم: جس دلیل کا حاصل یہ ہے حکم محتاج ہے محکوم علیہ کے تصور کی طرف اسلئے کہ اگر محکوم علیہ متصور بوجہٍ من الوجوہ نہ ہو تو مجہول مطلق ہوگا اور قاعدہ ہے کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع اور محال ہے لہذا حکم محکوم علیہ کے تصور کیطرف محتاج ہوا اور محکوم علیہ کا تصور محتاج الیہ ہوا اور محکوم علیہ کے تصور کا حکم کیلئے محتاج ہونا بعینہٖ تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا ہے اس لئے کہ بنا بر مذہب حکماء حکم عین تصدیق ہے اور بناء بر مذہب امام رازی حکم جزء تصدیق ہے اور محکوم علیہ کے تصور کا حکم کیلئے یعنی جزء تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا بعینہٖ کل یعنی تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا ہے لہذا تصور تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہے یہی مقدمہ اولیٰ ہے جو کہ ثابت ہو گیا۔

سوال: مصنفؒ نے محکوم علیہ کے تصور کی طرف حکم کے محتاج ہونے کو تو ثابت کیا ہے مگر محکوم علیہ اور

نسبت کے تصور کی طرف محتاج ہونے کو بیان کیوں نہیں کیا حالانکہ حکم اس کی طرف بھی محتاج ہوتا ہے۔

جواب: مقایسۂ ترک کر دیا۔

سوال: اگر قیاسا ترک کرنا تھا تو برعکس کیوں نہیں کیا۔

جواب: چونکہ محکوم علیہ قضیہ کا اہم اور اعظم رکن ہے۔ اس لئے کہ محکوم علیہ کے تصور کی طرح احتیاجی حکم کو تو بیان کیا لیکن محکوم بہ کے تصور کیطرف احتیاجی کو بیان نہیں کیا قیاسا ترک کیا ہے۔

صاحب سلّم نے مقدمہ ثانیہ کے اثبات کی دلیل ظاہر ہونیکی وجہ سے بیان نہیں کی۔

مقدمہ ثانیہ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سارے مادوں میں تصور تو محقق ہوتا ہے جیسے وہم وغیرہ لیکن تصدیق محقق نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصور تصدیق کیلئے علت تامہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ علت تامہ کا تخلف ممتنع اور محال ہوتا ہے جب یہ مقدمتین ثابت ہوئے تو ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہوا کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے اسی وجہ سے ذکراً ، بحثاً بھی مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

قولہ قیل فیہ الحکم فھو کذب۔

مصنف علیہ الرحمۃ اس عبارت میں ایک اشکال نقل کر رہے ہیں۔

سوال: آپ نے کہا کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع اور محال ہے اس پر حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ حالانکہ خود تم حکم لگا رہے ہو۔ اس لئے کہ تمہاری عبارت یہ ہے فان المجھول المطلق اسمیں المجھول المطلق موضوع ہے ممتنع خبر ہے اور محمول ہے تو تم خود مجہول مطلق پر حکم لگا رہے ہو تو تمہاری بات تمہارے قول کو رد کر رہی ہے

بعنوان دیگر سوال یہ ہوتا ہے کہ تمہارا قول ان المجھوال المطلق یمتنع علیه الحکم ۔قضایا میں سے ایک قضیہ ہے جو کہ اجتماع نقیضین کو مستلزم ہونیکی وجہ باطل ہے اور کاذب ہے وجہ استلزام یہ ہے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ یہ قضیہ ایک حکم پر مشتمل ہے اس لے کہ امتناع بھی حکم من الاحکام ہے اور یہ حکم دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا معلوم پر یعنی المجھول المطلق یہ موضوع

ہے اس قضیہ میں تو یہ معلوم ہے یا مجہول اگر یہ مجہول ہے تو حکم مجہول پر لگ رہا ہے جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ تم نے یہ قول کیا ہے کہ مجہول مطلق پر حکم ممتنع ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی اس قضیہ میں امتناع والا حکم جاری کر دیا۔ جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور اگر حکم معلوم پر ہو یعنی المجھول المطلق موضوع میں معلوم ہو۔ اگر معلوم ہو تو معلومیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ حکم صحیح ہونا چاہیئے حالانکہ تم نے امتناع کا حکم لگایا۔

قولہ وحلہ انہ معلوم .... بالاعتبارین۔

صاحب سلم اشکال مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس سے قبل دو باتیں تمہیدی سمجھ لیں۔

پہلی بات متن میں دو نسخے ہیں۔ (۱) بالعرض عین کے ساتھ (۲) با الفرض یعنی فاء کے ساتھ **دوسری بات** اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قضیہ میں محکوم علیہ بالذات کیا چیز ہے جس کے بارے میں دو مذہب ہیں۔ (۱) متقدمین کا (۲) متاخرین کا۔

متقدمین کا مذہب: یہ ہے کہ قضیہ میں محکوم علیہ بالذات طبیعت موضوع من حیث ھی ھی اور افراد موضوع ثانیاً بالعرض اور

متاخرین کے نزدیک برعکس ہے۔ متقدمین کا مذہب کہ ذھن میں طبیعت موضوع حاصل ہوتی ہے نہ کہ افراد موضوع تو طبیعت موضوع من حیث ھی ھی وہ مفہوم ہے کہ ذھن میں حاصل ہوتا ہے تو محکوم علیہ بذلتہ بھی ہوگا۔ اس تمہید کے بعد متقدمین کے مذھب کی بناء پر علی تقدیر النسخۃ الاولی حَل کی تقریر یہ ہے کہ اس قضیہ میں طبیعت مجہول مطلق بمعنی مفہوم مجہول مطلق من حیث ھی ھی حاصل فی الذھن ہونیکی وجہ سے معلوم بالذات ہے اور اس اعتبار سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہے اور مفہوم مجہول مطلق مصداق مجہول مطلق اور معنون کے ساتھ اتحاد عرضی کی بناء پر مجہول بالعرض ہے۔

خلاصہ جواب: کہ مجہول مطلق میں دو احتمال ہیں اور دو اعتبار ہیں (۱) بحسب الذات (۲) بحسب العرض۔ بحسب الذات یعنی طبیعت موضوع مطلق کے حاصل فی الذھن ہونیکی وجہ

سے معلوم بالذات ہے اسی لئے حکم بالامتناع کیا گیا ہے اور بحسب العرض یعنی مصداق کا مجہول مطلق کے ساتھ اتحاد عرضی کی بناء پر مجہول بالعرض ہے اور اس لئے اس اعتبار سے سلب کیا گیا ہے لہذا حکم اور اعتبار سے ہے سلب اور اعتبار سے ہے اجتماع نقیضین لازم نہ آجائے اور

دوسرے نسخہ کے مطابق : متقدمین کے مذھب کی بناء پر حل کی تقریر یہ ہوگی کہ مجہول مطلق میں دو اعتبار ہیں۔ (۱) بحسب الذات (۲) بحسب العرض۔ بحسب الذات یعنی طبیعت مجہول مطلق باعتبار مفہوم کے حاصل فی الذھن ہونیکی وجہ سے معلوم بالذات ہے اور اسی اعتبار سے حکم بالامتناع کیا گیا ہے اور بحسب الفرض یعنی ہر وہ جس کو عقل مجہول مطلق کا لحاظ کرے اور بعنوان مجہولیت مطلقہ اس کا لحاظ کرتے ہوئے مجہول مطلق کے مفہوم کو اس کے ملاحظہ کرنے کیلئے مجہول قرار دے اس اعتبار سے مجہول مطلق مجہول بالعرض ہے اور اعتبار سے حکم کا سلب کیا گیا ہے۔ لہذا اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا۔

حل کی آسان تقریر یہ ہے کہ مجہول مطلق میں دو اعتبار ہیں ایک عنوان اور ذات کے لحاظ سے دوسرا معنون اور مصداق کے اعتبار سے اور چونکہ مجہول مطلق باعتبار عنوان اور ذات کے معلوم تھا اس لئے یہ بات معلوم ہے کہ مجہول جہالت سے ہے اور مطلق اطلاق سے ہے۔ لیکن معنون اور مصداق کے اعتبار سے مجہول ہے۔ لہذا ہم نے جو امتناع حکم لگایا ہے مجہول مطلق پر باعتبار معلوم بالذات ہونے کے ہے اور جس کی ہم نے نفی کی وہ مجہول مطلق بالعرض ہونے کے اعتبار سے ہے تو حکم اور اعتبار سے ہوا سلب اور اعتبار سے۔

﴿بحث الدلالت﴾

قوله الافادة انما تتم با الدلالة۔

اس عبارت میں صاحب سلّم سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : جب عنوان تصورات کا ہے تو اسمیں بحث معرف اور قول شارح ہی سے ہونی چاہیے تھی۔

اس لئے کہ منطقی کا منطقی ہونیکی حیثیت سے تصورات مقصود صرف اور صرف قول شارح کا بیان ہوتا ہے حالانکہ آپ نے تو دلالت کی بحث شروع کردی یہ اشتغال بما لا یعنی اور خروج عن المبحث ہے هذا لا یلیق بشانه۔

جواب: حضرت جی اتنی بات ہم آپکی تسلیم کرتے ہیں کہ منطقی کا منطقی ہونے کے کی حیثیت سے تصورات میں قول شارح سے بحث کرنا ہوتی ہے لیکن قول شارح سے افادہ اور استفادہ یہ موقوف تھا الفاظ اور دلالت کی بحث پر کیونکہ الفاظ کے بغیر مافی الضمیر کا اظہار نہیں ہوسکتا اور اظہار ماضی الضمیر کے بغیر افادہ اور استفادہ نہیں ہوسکتا اس لئے اولاً دلالت کی بحث موقوف علیہ ہونیکی حیثیت سے کی جاتی ہے لہذا مقصود کے موقوف علیہ سے بحث کرنا مقصود ہی سے بحث ہوا کرتا ہے۔ اس سے نہ تو خروج عن المبحث لازم آتا ہے اور نہ اشتغال بمالا یعنی۔

سوال اول: انما کلمہ حصر کا ہے جس کا حاصل معنی یہ ہوگا الافادة لاتتم الا بالدلالة حالانکہ یہ حصر درست نہیں اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی اور الھام کے من جانب اللہ افادہ اور استفادہ تعلیم وتعلم بغیر دلالت الفاظ کے حاصل ہو جاتا ہے۔

جواب: یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر اضافی ہے یعنی انبیاء کرام علیہم السلام کے ماسوا کے اعتبار سے ہے۔

سوال ثانی: ہم اس حصر کے اضافی ہونے کو بھی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اشارہ کے ذریعے بھی افادہ اور استفادہ ہوسکتا ہے۔

جواب: اشارہ کے ذریعے تمام مطالب اور مقاصد میں افادہ اور استفادہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اشارہ معقولات اور محسوسات کی طرف نہیں ہوسکتا صرف محسوسات کی طرف ہوتا ہے۔

سوال ثالث: کتابت کے ذریعے تو تمام مقاصد اور مطالب کا افادہ اور استفادہ ہوسکتا ہے۔

جواب اول: کتابت کے ذریعے اگرچہ افادہ اور استفادہ تمام مطالب اور مقاصد میں ہوسکتا ہے لیکن اسمیں دشواری ہے اسلئے کہ ہر وقت ہر حال میں ہر جگہ ہر شخص کے لئے آلات کتابت کا موجود ہونا امر متعذر اور یقیناً دشوار ہے۔

جواب ثانی: اگر افادہ اور استفادہ کتابت کے ذریعے ہو تو نظام عالم درہم برہم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ بعض معانی بعض لوگوں کیلئے اسرار و رموز کے درجہ میں ہوتے ہیں اور دوسرے اشخاص سے اخفاء مقصود ہوتا ہے اور کتابت پر تو دوسرے اشخاص مطلع ہو سکتے ہیں۔

سوال رابع: اشراق قلبی کے ذریعے بھی افادہ اور استفادہ ہو سکتا ہے۔

جواب: هذا عسیرا جداً۔

قوله منها عقلیه بعلاقة ذاتیة .... با حداث طبعیة۔

دلالت کی تقسیم اولی: صاحب سلم نے اس عبارت میں دلالت کی تقسیم اولی کو بیان کیا ہے۔ دلالت کا لغوی معنی راہ نمودن یعنی راہ دکھانا اور اصطلاحی معنی ہے کون الشئی بحیث یلزم من العلم به العلم بشیء آخر۔ جس کے ذریعے اور وجہ سے علم حاصل ہو اسکو دال کہتے ہیں اور جس کا علم حاصل ہو اس کو مدلول کہتے ہیں اور دال مدلول کے درمیان جو تعلق اور ربط ہے اسکو دلالت کہتے ہیں دلالت کی تقسیم اولی: کا حاصل یہ ہے کہ دلالت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) دلالت عقلیه (۲) دلالت وضعیه (۳) دلالت طبعیه۔

وجه حصر: دال اور مدلول کے درمیان علاقہ دو حال سے خالی نہیں علاقہ ذاتیہ ہوگا یا نہیں۔ اگر علاقہ ذاتیہ ہو تو یہ پہلی قسم دلالت عقلیہ ہے اگر علاقہ ذاتیہ نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں علاقہ وضع کا ہوگا یا طبع کا اگر علاقہ وضع کا ہو تو یہ دوسری قسم دلالت وضعیہ ہے اگر علاقہ طبع کا ہو یہ تیسری قسم دلالت طبعیہ ہے۔ اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔

دلالت عقلیه کی تعریف: دلالت عقلیہ ایسی دلالت کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ ذاتیہ پایا جائے۔ علاقہ ذاتیہ سے مراد علاقہ تاثیر کا ہے اور علاقہ تاخیر کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) دال مؤثر ہو اور مدلول اثر ہو کدلالة النار علی الدخان۔ (۲) دال اثر ہو اور مدلول مؤثر کدلالة الدخان علی النار۔ (۳) دال اور مدلول ہر دونوں اثر ہوں اور مؤثر شئی ثالث ہو کدلالة الدخان علی الحرارة تو علاقہ تاثیر کی ان تینوں صورتوں میں سے جو صورت بھی پائی جائے تو اس دلالت کو دلالت عقلیہ کہا جاتا ہے۔

دلالت وضعیہ کی تعریف: ایسی دلالت کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ وضع کا ہو۔ وضع کا ہو یعنی جس میں دلالت واضع کی وضع کی وجہ سے ہو کہ دلالت لفظ زید علیٰ مسمّی۔ اور اسی طرح کہ دلالت الدوال الاربع علی معنٰھا۔

دلالت طبعیہ کی تعریف: ایسی دلالت کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ طبع کا ہو یعنی دلالت طبع کے اعتبار سے ہو بایں طور کہ مدلول عارض ہونے کے وقت طبیعت دال کو پیدا کردے کہ دلالت لفظ أح أح علیٰ وجع الصدر۔

قوله و کل منهما لفظية و غير لفظية۔

دلالت کی تقسیم ثانوی: صاحب سلّم کی غرض دلالت کی تقسیم ثانوی کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت کی اقسام ثلاثہ یعنی دلالت عقلیہ اور دلالت طبعیہ اور دلالت ووضعیہ سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ لفظیہ اور غیر لفظیہ۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ دال دو حال سے خالی نہیں لفظ ہوگا یا غیر لفظ اگر دال لفظ ہو تو یہ دلالت لفظیہ ہے اور اگر دال لفظ نہ ہو تو یہ دلالت غیر لفظیہ ہے تو کل دلالت کی چھ قسمیں ہوئیں۔

(۱) دلالت لفظیہ عقلیہ (۲) دلالت لفظیہ وضعیہ (۳) دلالت لفظیہ طبعیہ (٤) دلالت غیر لفظیہ عقلیہ (٥) دلالت غیر لفظیہ وضعیہ (٦) دلالت غیر لفظیہ طبعیہ۔

جمہور مناطقہ کے نزدیک دلالت کی یہ چھ قسمیں ہیں لیکن میر صاحب کے نزدیک پانچ قسمیں ہیں۔ وہ دلالت طبعیہ غیر لفظیہ کا انکار کرتے ہیں اور اسکو دلالت عقلیہ غیر لفظیہ قرار دیتے ہیں جس کی وجہ وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ جس طرح دلالت عقلیہ غیر لفظیہ میں دلالت الاثر علی المؤثر ہوتی ہے ایسے ہی دلالت طبعیہ غیر لفظیہ میں بھی دلالت الاثر علی المؤثر ہوا کرتی ہے۔ کہ دلالت سرعة النبض علی الحماء جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اتنی بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ دلالت طبعیہ غیر لفظیہ میں دلالت الاثر علی المؤثر ہوا کرتی ہے لیکن حیثیتیں مختلف ہیں تو اس اختلاف حیثیت کی بنا پر دونوں دلالتوں میں اختلاف ہے اگر دلالت الاثر علی المؤثر

میں علاقہ تاثیر کا اعتبار کیا جائے تو دلالت عقلیہ ہوگی۔ اور اگر احداث طبیعت کا اعتبار کیا جائے تو یہ دلالت طبعیہ ہوگی لہذا امیر صاحب کا انکار کرنا درست نہیں اور یہ دلالت کی ان اقسام ستہ میں حصر یہ حصر استقرائی ہے۔

قولہ و اذا کان الانسان ۔۔۔۔۔۔ و اشملها فلها الاعتبار۔

صاحب سلم کی غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب دلالت کی چھ قسمیں ہوئیں تو فن منطق میں صرف ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کی جاتی ہے باقی اقسام خمسہ سے وجہ اعراض کیا ہے؟

جواب: انسان مدنی الطبع ہونیکی وجہ سے تعلیم وتعلم کی طرف محتاج ہوتا ہے مدنی الطبع کا مطلب کہ مدنی یہ ماخوذ ہے مُدن سے اور منسوب ہوگا مُدن کی طرف نہ مدینہ کی طرف اور مُدن بمعنی تمدن اور تمدن بمعنی اجتماع تو مدنی الطبع کا مطلب یہ ہوا کہ تحصیل حوادث یعنی غذا اور لباس اور نکاح اور مثلاً وغیرہ ان ضروریات میں باہم بنی نوع انسان میں ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنے کا محتاج ہے تا کہ ان چیزوں کے حصول میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون اور تشارک حاصل ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ انسان مدنی الطبع ہونیکی وجہ سے باہمی تعاون وتشارک کا محتاج ہے اور یہ تعاون اور تشارک اپنے مافی الضمیر پر دوسرے کو اور دوسرے کے مافی الضمیر پر خود مطلع ہونیکے بغیر ہوسکتا ہی نہیں۔ تو گویا کہ باہمی تعاون وتشارک تعلیم وتعلم پر موقوف ہے اور یہ تعلیم وتعلم کا سلسلہ بطریق عموم اور سہولت دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے حاصل ہوسکتا ہے اس لئے کہ یہ دلالت لفظیہ وضعیہ بنسبت باقی دلالتوں کے اعم ہے کیونکہ ہر زبان میں ہر معنی کیلئے کوئی نہ کوئی لفظ موضوع ہوتا ہے تو یہ دلالت لفظیہ وضعیہ اعم ہوئی۔ نیز یہ دلالت باقی دلالتوں کی نسبت اشمل بھی ہے اس لئے کہ اسمیں حقیقت مجاز اور کنایہ وغیرہ پائے جاتے ہیں بخلاف دلالت لفظیہ عقلیہ کہ اسمیں صرف عقل کو دخل ہے اور دلالت طبعیہ میں صرف طبع کو دخل ہے نیز اس دلالت لفظیہ وضعیہ میں یہ بنسبت دوسرے دلالتوں کے زیادہ اسہل بھی ہے اس لے کہ علم بالوضع کے بعد ہر

شخص معنی کو سمجھ سکتا ہے اور اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کیلئے مختلف طریقے استعمال کر سکتا ہے کبھی حقیقت کبھی مجاز کبھی کنایہ وغیرہ۔

جواب کا حاصل: یہ ہوا کہ انسان مدنی الطبع ہونیکی وجہ سے باہمی تعاون وتشارک کیطرف محتاج ہے اور یہ باہمی تعاون وتشارک تعلیم وتعلّم کی طرف محتاج ہے لہذا انسان تعلیم وتعلم کی طرف محتاج ہوا اور تعلیم وتعلم میں بوجہ عموم اور شمول اور سہولت کے دلالت وضعیہ ہی زیادہ انفع ہے اسی وجہ سے فن منطق میں صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کی جاتی ہے باقی اقسام خمسہ سے نہیں۔

قوله و من ههنا تبين ان الفاظ .... الخارجيه كما قيل۔

مسئلہ الفاظ کا موضوع لہٗ کیا ہے: صاحب سلّم کی غرض اس عبارت سے ایک مسئلہ اختلافیہ میں ما هو المختار کو بیان کرنا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع لہٗ کیا ہے جس میں چار مذاہب ہیں۔

(۱) **پہلا مذہب**: شیخین ابو علی سینا اور ابو نصر فارابی کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع صور ذہنیہ یعنی معانی من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنيه کیلئے ہوتی ہے۔

(۲) **دوسرا مذہب**: امام رازی اور میر صاحب اور محقق طوسی کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع صور خارجیہ یعنی معانی من حيث الاكتناف بالعوارض من الخارجيه کیلئے ہوتی ہے۔

(۳) **تیسرا مذہب**: بعض مناطقہ کا ہے کہ بعض الفاظ کی وضع صور ذہنیہ کیلئے اور بعض الفاظ کی وضع صور خارجیہ کیلئے اور بعض کی وضع معانی من حيث هي هي کیلئے ہے۔

٤) **چوتھا مذہب**: علامہ میر زاہد اور اس کے متبعین کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع معانی من حيث هي هي کیلئے ہے۔ قطع نظر کرتے ہوئے عوارض ذہنیہ اور خارجیہ سے۔

شیخین کی دلیل: کہ معنی موضوع لہٗ کیلئے معلوم بالذارت ہونا ضروری ہے اور ہر معلوم بالذات امر ذہنی میں منحصر ہے لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ تمام الفاظ کی وضع امور ذہنیہ اور صور ذہنیہ کیلئے ہوتی ہے دلیل کی ترتیب بطریق قیاسی الموضوع له، لا بدّ ان يكون معلوماً بالذات و كل ما

هو معلوم بالذات فهو امر ذهنی فا الموضوع له امر ذهنیؔ۔

جواب: اس دلیل کی صغریٰ میں معلوم بالذات کا ذکر ہےاور معلوم بالذات کے معنی میں دو احتمال ہیں پہلا احتمال کہ ذھن میں حاصل بالذات ہودوسرا احتمال یہ ہے کہ ملتفت الیہ بالذات ہو۔ اب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ صغریٰ میں معلوم بالذات ان دو میں سے کونسا احتمال مراد ہے اگر پہلا احتمال مراد ہوتو یہ صغریٰ مسلّم نہیں ہے اس لئے کہ موضوع کا حاصل بالذات فی الذھن نہ تو بوقت وضع ضروری ہےاور نہ ہی بوقت استعمال اور اگر دوسرا احتمال مراد ہوتو صغریٰ اگرچہ مسلّم ہے لیکن کبریٰ مسلّم نہیں کیونکہ ہر ملتفت الیہ بالذات کا انحصار امر ذھنی میں قطعاً ضروری نہیں لہذا یہ کبریٰ کلیہ نہ ہوا حالانکہ شکل اول میں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے لہذا جب دلیل باطل ہوئی تو یہ دعویٰ کے تمام الفاظ کی وضع صور ذھنیہ کیلئے ہوتا ہے یہ باطل ہوا۔

امام رازی اور محقق طوسی وغیرہ کی دلیل: کہ موضوع لہٗ ملتفت الیہ بالذات ہونا ضروری ہےاور ہر ملتفت الیہ بالذات امر خارجی ہونے میں منحصر ہے۔تو موضوع لہٗ امر خارجی ہونے میں منحصر ہوا لہذا تمام الفاظ کی وضع صور خارجیہ کیلئے ہوئی۔

دلیل کی ترکیب بطریق قیاس: الموضوع له لا بُدان یکون ملتفتاً الیه بالذات و کل ما هو ملتفت الیه بالذات فهو امر خارجی فالموضوع له امر خارجی۔

جواب: اس دلیل کے کبریٰ کا کلیہ ہونا مسلّم نہیں جیسا کہ ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ ہر ملتفت الیہ بالذات کا امر ذھنی ہونا ضروری نہیں اسی طرح ہر ملتفت الیہ بالذات کا امر خارجی ہونا بھی ضروری نہیں کبھی تو ملتفت الیہ بالذات امر ذھنی ہوگا اور کبھی امر خارجی لہذا جب کبریٰ کلیہ نہ ہوا تو دلیل باطل ہوئی تو دعویٰ باطل ہوا کہ تمام الفاظ کی وضع صور خارجیہ کیلئے ہے ثابت نہ ہوا۔

بعض مناطقی کی دلیل: کہ ہم بداھۃ اس بات کو جانتے ہیں کہ لفظ زید کی وضع صور خارجیہ کیلئے ہوئی ہےاور لفظ فوق کی وضع امر ذھنی کیلئے اور لفظ انسان کی وضع معنی من حیث ھی ھی کیلئے لہذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ بعض الفاظ کی وضع صور ذھنیہ کیلئے اور بعض کی وضع صور خارجیہ کیلئے بعض کی معانی من حیث ھی ھی کیلئے اس مذھب کے قائلین کو قائلین

بالتوزیع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

جواب: اِن کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب ہم نے ماقبل میں تمھا تمھا تمام الفاظ کی وضع صور ذھنیہ کیلئے اور اسی طرح صور خارجیہ کیلئے موضوع ہونا باطل کر چکے ہیں تو اسکے ضمن میں بعض الفاظ کی وضع صور ذھنیہ اور صور خارجیہ کیلئے بھی باطل ہوگئی۔

چوتھا مذھب علامه میر ذاھد کی دلیل: کہ الفاظ کی وضع تعلیم وتعلم کے لئے اور تعلیم وتعلم نام ہے انتقال الشیئی من المعلم الی المتعلم کا اور یہ بات ظاہر ہے کہ انتقال صور خارجیہ میں بالکل نہیں ہوسکتا اور صور ذھنیہ کا بھی انتقال نہیں ہوسکتا کیونکہ صور ذھنیہ اعراض ہیں اور اعراض کے متعلق یہ قاعدہ مسلّمہ ہے کہ عرض کا انتقال بدوں محل کے ہرگز نہیں ہوسکتا لہذا انتقال صرف معانی من حیث ھی ھی میں ہوسکتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ تمام الفاظ کی وضع معانی من حیث ھی ھی کیلئے ہے ورنہ تو تعلیم وتعلم کے باب کا مسدود ہونا لازم آئیگا۔

دلیل ثانی: تمام الفاظ کی وضع تعبیر عما فی الضمیر کیلئے ہوتی ہے اور عما فی الضمیر، معانی من حیث ھی ھی ہیں لہذا تمام الفاظ کی وضع معانی من حیث ھی ھی کیلئے ہوئی۔

دلیل ثالث: اگر دعویٰ اُولیٰ کو تسلیم کیا جائے تو تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ بعض الفاظ کی وضع یقیناً صور ذھنیہ کیلئے نہیں ہوسکتی جیسے لفظ اللہ لہذا یہ قضیہ یقیناً صادق آئے گا کہ بعض الالفاظ لیست بموضوعةٍ للصور الذھنیه اور یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہے جب کہ دعویٰ موجبہ کلیہ ہے جمیع الالفاظ موضوعة للصور الذھنیه اب اگر یہ موجبہ کلیہ بھی صادق ہو اور اسکی نقیض سالبہ جزئیہ بھی صادق ہو تو یہ یقیناً اجتماع نقیضین اور تناقض کو مستلزم ہے جو کہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے لہذا دعویٰ اُولیٰ باطل ہے اور ایسے ہی اگر دعویٰ ثانیہ کو تسلیم کرلیا جائے تو تب بھی تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ بعض الفاظ کی وضع یقیناً صور خارجیہ کیلئے نہیں جیسے لفظ فوق، تحت وغیرہ لہذا یہ قضیہ سالبہ جزئیہ یقیناً صادق آئے گا بعض الالفاظ لیست بموضوعة للصور الخارجیه اور دعویٰ ثانیہ وہ موجبہ کلیہ ہے جمیع الالفاظ موضوعة للصور

الخارجیہ اور اگر ان دونوں کو صادق مان لیا جائے تو یہ یقیناً اجتماع نقیضین ہے جو کہ باطل ہے اور مستلزم باطل باطل ہوا کرتا ہے لہذا یہ دعویٰ ثانیہ بھی باطل ہوا اور چونکہ تیسرا قول پہلے ہی دو قولوں کا مجموعہ ہے۔ جب پہلے دونوں قول باطل ہوئے تو انکا مجموعہ یہ تیسرا قول اور تیسرا مذہب بھی باطل ہوا۔ لہذا جب تینوں مذہب باطل ہوئے تو علامہ میر زاہد کے مذہب کی حقانیت ثابت ہوگئی جمیع الفاظ کی وضع معانی من حیث ھی ھی کیلئے ہوئی اور یہی مصنفؒ کا مذہب ہے۔ اور مختار ہے۔

سوال: جب الفاظ کی وضع صور ذھنیہ اور صور خارجیہ کیلئے ہونا براہین اور دلائل سے باطل ہوا تو شیخین اور امام رازی اور محقق طوسی جیسے محققین نے یہ قول کیسے کر دیا یعنی آپ انکے مذاہب کی اور اقوال کی توجیہ بیان کریں۔

جواب: جی ہاں انکے مذاہب کی توجیہات ہوسکتی ہیں شیخین کے مذہب کی توجیہ یہ ہے کہ شیخین کی مراد درحقیقت صور ذھنیہ سے نفس شیء من حیث ھی ھی ہے اور چونکہ نفس شیء من حیث ھو ھو کی شان میں سے حصول ذہنی ہے اور جو چیز حاصل فی الذھن ہو وہ امر ذہنی ہوا کرتی ہے اس لئے کہ نفس شیء من حیث ھو ھو پر صورت ذھنیہ کا اطلاق کر دیا گیا لہذا شیخین کے مذہب کا مال بعینہٖ علامہ میر زاہد کی مذہب کی طرف ہوگا اور امام رازی اور محقق طوسی وغیرہ کے مذہب کی توجیہ یوں بیان کی جاسکتی ہے کہ صورت خارجیہ سے مراد انکی نفس شیء من حیث ھو ھو ہے۔ اور چونکہ نفس شیء من حیث ھو ھو کبھی موجود فی الخارج بھی ہوتی ہے اسی مناسبت کی بناء پر نفس شیء من حیث ھو ھو پر صورت خارجیہ کا اطلاق کر دیا گیا۔

قولہ فدلالۃ لفظ علی .... وعلی الخارج التزام۔

﴿بحث دلالت مطابقیہ اور تضمنیہ اور التزامیہ﴾

مقصود بالذات صاحب سلّم کا دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام کو بیان کرتا ہے اور مقصود بالطبع دلالت تضمنی اور مطابقی کے درمیان مناسبت اور تعلق کو بیان کرنا ہے۔ فدلالت پر فاء تفریعیہ ہے کہ اس کیلئے فلھا الاعتبار یہ علت دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم اور تعلق کی۔ دلالت لفظیہ وضعیہ

کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مطابقی (۲) تضمنی (۳) التزامی۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ لفظ دال تین حال سے خالی نہیں تمام معنی موضوع لہٗ پر دال ہوگا یا معنی موضوع لہٗ کی جزء پر دال ہوگا یا امر خارج پر۔ پہلی صورت میں دلالت مطابقی، دوسری صورت میں تضمنی اور تیسری صورت میں التزامی ہوگی۔ ہر ایک کی تعریف:۔

دلالت مطابقی کی تعریف: دلالت مطابقی ایسی دلالت لفظیہ وضعیہ کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہٗ پر دال ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی مدلول پورے معنی موضوع لہٗ ہو یعنی معنی موضوع لہٗ اور معنی مدلول کے درمیان عینیت ہو جس طرح کہ لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق کے مجموعہ پر۔

دلالت تضمنی کی تعریف: ایسی دلالت لفظیہ وضعیہ کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ معنی موضوع لہٗ کی جزء پر دال ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی مدلول معنی موضوع لہٗ کی جزء ہو یعنی معنی مدلول اور معنی موضوع لہٗ کے درمیان علاقہ جزئیت کا ہو جس طرح کہ لفظ انسان کی دلالت تنہا حیوان پر یا تنہا ناطق پر۔

دلالت التزامی کی تعریف: ایسی دلالت کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی موضوع لہٗ سے خارج ہو جیسے لفظ انسان کی دلالت قابلیت علم پر اور لفظ اعمیٰ کی دلالت بصر پر۔

سوال: مصنفؒ نے دلالت مطابقی کی تعریف میں حیثیت کی قید کو ذکر کیا ہے کہ تضمنی اور التزامی کی تعریف میں اس حیثیت کی قید کو ذکر نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ما سبق پر اکتفاء کرتے ہوئے صاحب سلّم نے اس قید کو چھوڑ دیا لیکن مراد یقیناً ہے۔

سوال: دلالت مطابقی اور تضمنی اور التزامی تینوں کی تعریف میں حیثیت کی قید کا اعتبار کیوں کیا گیا ہے؟

جواب: جس سے پہلے تمھیدی مقدمہ سمجھنا ضروری ہے۔ **مقدمہ:** کہ کبھی کبھی ایک لفظ کی وضع کل کیلئے بھی ہوتی ہے اور جزء کیلئے بھی ہوتی ہے۔ جس طرح امکان کی دو قسمیں ہیں۔ امکان

عام اور امکان خاص۔ امکان خاص میں جانبین سے سلب ضروری ہوتا ہے اور امکان عام میں جانب واحد جانب مخالف سے سلب ضروری ہوتا ہے تو لفظ امکان کی وضع امکان عام کیلئے بھی ہے جو کہ جزء ہے اور امکان خاص کیلئے بھی ہے جو کل ہے۔ اور کبھی لفظ کی وضع ملزوم کیلئے بھی ہوتی ہے اور لازم کیلئے بھی علیحدہ علیحدہ جس طرح کہ لفظ **شمس** کا موضوع لہٗ جرم مخصوص ہے جو کہ ملزوم ہے اور ضوء ہے جو کہ لازم ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حیثیت کی قید لگا کر دو اشکالوں کو حل کیا ہے۔ **پہلا اشکال** یہ ہوتا تھا کہ مطابقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اور ایسے تضمنی کی تعریف بھی دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ مثلاً لفظ **امکان** بول کر امکان خاص مراد لیا جائے تو یہ مطابقی ہے لیکن اسکے ضمن میں امکان عام پر بھی دلالت ہو جاتی ہے جو کہ دلالت تضمنی ہے اور اس تضمنی کو مطابقی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ امکان عام موضوع لہٗ کا جزء ہے۔ اور معنی موضوع پر دلالت وہ دلالت مطابقی ہوا کرتی ہے لہذا یہ دلالت مطابقی ہو جائے گی حالانکہ تھی یہ تضمنی تھی اب بن گئی مطابقی تو تضمنی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ رہی اسی طرح اگر لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقی ہے مگر اسکو تضمنی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ امکان عام موضوع لہٗ کا جزء بھی تو ہے اور جب جزء پر دلالت ہو تو وہ تضمنی ہوتی ہے تو یہ تضمنی ہوئی حالانکہ یہ مطابقی تھی تو مطابقی کی تعریف بھی مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی۔

اشکال ثانی: کہ مطابقی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ایسے ہی التزامی کی تعریف مانع نہیں مثلاً لفظ شمس بول کر جرم مخصوص مراد لیا تو یہ مطابقی ہے لیکن لزوماً ضوء پر بھی دلالت ہو گئی یہ التزامی ہے مگر اس التزامی کو مطابقی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ ضوء معنی موضوع لہٗ بھی تو ہے اور جب معنی موضوع لہٗ پر دلالت ہو وہ مطابقی ہوتی ہے تو یہ بھی مطابقی بن گئی ہے حالانکہ یہ بھی التزامی تھی لہذا التزامی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔ کیونکہ مطابقی اس میں داخل ہو گئی ہیں اور ایسے لفظ شمس بول کر ضوء روشنی مراد لی جائے تو یہ مطابقی ہے لیکن اسکو التزامی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ ضوء معنی موضوع لہٗ یعنی جرم مخصوص کا لازم بھی تو ہے جب لازم پر دلالت ہو گئی

تو اسکو التزامی کہیں گے تو یہ التزامی بن گئی حالانکہ یہ تھی مطابقی اب بن گئی ہے التزامی لہذا مطابقی کی تعریف مانع نہ رہی کہ اسمیں التزامی داخل ہوگئی۔

جواب : ان تعریفات میں حیثیت کی قید معتبر ہے جس سے یہ سب اعتراض مندفع ہو جاتے ہیں جسکا حاصل یہ ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس حیثیت سے کہ یہ معنی موضوع لہٗ ہے یہ دلالت مطابقی ہے نہ کہ تضمنی اور اگر یہ دلالت اس حیثیت سے ہو کہ یہ معنی موضوع لہٗ کی جزء ہے تو اس وقت یہ فقط تضمنی ہوگی دلالت مطابقی نہیں ہوگی۔

قوله وهو لازم لها فى المركبات۔

اس قضیہ میں صاحب سلّم مطابقی اور تضمنی کے درمیان تعلق اور نسبت بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکبات میں دلالت تضمنی مطابقی کو لازم ہوتی ہے یعنی دونوں کے درمیان تلازم ہوتا ہے لیکن بسائط میں کوئی تلازم نہیں ہوتا کہ مطابقی بغیر تضمنی کے پائی جاتی ہے اس لئے کہ تضمنی میں لفظ کی دلالت جزء پر ہوتی ہے اور جب معنی موضوع لہٗ بسیط ہوگا اس کا جزء ہی نہیں ہوگا تو مطابقی تو پائی جائے گی لیکن تضمنی نہیں پائی جائے گی۔

قوله ولا بد من علاقة مصححة۔

صاحب سلّم نے دلالت التزامی کی شرط بیان کی ہے برائے دفع دخل مقدر سوال یہ ہوتا تھا کہ دلالت التزامی کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے کہ لفظ کی خارج پر دلالت التزامی ہوتی ہے یہ غلط ہے کیونکہ دال اور مدلول کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے جب کہ شئی اور خارج عن الشئی کے درمیان کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی بلکہ تباین ہوا کرتا ہے لہذا جب لفظ کی خارج پر دلالت ہی نہیں ہوسکتی تو دلالت التزامی کیسے ہوسکتی ہے۔

جواب : خارج سے مراد مطلق خارج نہیں بلکہ ایسا خارج مراد ہے جس کا معنی موضوع لہٗ کے ساتھ علاقہ مصححہ پایا جائے یعنی معنی موضوع لہٗ اور خارج کے درمیان ایسے علاقہ کا پایا جانا شرط ہے کہ جس کی وجہ سے معنی موضوع لہٗ سے خارج کی طرف انتقال صحیح ہو اور اس علاقہ مصححہ سے مراد

لزوم ذھنی ہے اور لزوم ذھنی کا مطلب یہاں پر یہ ہے کہ معنی ملزوم کا ذھن میں لازم کے تصور کے بغیر ممتنع اور محال ہو لزوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لزوم عقلی (۲) لزوم عرفی۔

لزوم عقلی: یہ ہے کہ موضوع لہٗ کے فہم سے امر خارج کے فہم کا انفکاک عقلاً ممتنع اور محال ہو جیسے عمٰی اور بصر ہے عمٰی کے فہم سے بصر کے فہم کا انفکاک عقلاً ممتنع ہے اس لئے عمٰی کا مفہوم ہے عدم البصر عما من شانہٖ ان یکون بصیراً۔

لزوم عرفی: یہ ہے کہ موضوع لہٗ کے فہم سے امر خارج کے فہم کا انفکاک عقلاً ممتنع تو نہ ہو لیکن عرفاً اور عادتاً ممتنع ہو جیسے حاتم اور جود کہ حاتم کے فہم سے جود کے فہم کا انفکاک عقلاً ممتنع نہیں لیکن عرفاً اور عادتاً ممتنع ہے کہ عادت اس طرح جاری ہے کہ جب حاتم کا فہم ہو تو جود اور سخاوت کا فہم بھی ہو جاتا ہے ان دو قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ ملزوم کے تصور کے بغیر لازم کے تصور کا استحالہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو باقتضاء عقل ہو گا یعنی عقل ملزوم کے تصور کو لازم کے تصور کے بغیر ممتنع اور محال قرار دے جیسا کہ عمٰی کیلئے بصر کا تصور ہے یا وہ استحالہ باقتضاء عرف اور عادت کے ہو گا یعنی اگرچہ عقلاً ملزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر ممتنع اور محال نہیں لیکن عادت اور عرف میں ملزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر محال سمجھا جاتا ہو۔ جیسے حاتم اور جود مسئلہ: اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ دلالت التزامی میں لزومی ذھنی کی ان دو قسموں میں سے کونسی قسم معتبر ہے جس میں دو مذھب ہیں۔(۱) اہل مناطقہ کا اور (۲) اہل عرب کا۔

اھل منطق کا مذھب: یہ ہے کہ دلالت التزامی میں لزوم عقلی لزوم ذھنی عقلی معتبر ہے۔ اور

اھل عرب کا نظریہ: یہ ہے کہ مطلق لزوم ذھنی معتبر ہے خواہ عقلی ہو یا عرفی صاحب سلّم نے اہل عربیہ کے مذھب کو مختار قرار دیتے ہوئے اپنے قول عقلیہ اور عرفیہ سے تعمیم کرتے ہوئے اہل عرب کے حق میں فیصلہ دیا ہے (لازم کی لزوم کی تقسیم شرح تھذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

قولہ قیل التزام مھجور فی العلوم لانہٗ عقلی۔

صاحب سلّم نے اس عبارت میں امام رازی کا ایک دعویٰ مع الدلیل کو نقل کر رہے ہیں امام رازی

کے دعویٰ کا حاصل یہ ہے کہ دلالت التزامی مھجور فی العلم ہے یعنی علوم کے اندر دلالت التزامی معتبر نہیں بلکہ فقط محاورات میں استعمال ہوتی ہے۔

سوال: دلالت التزامی میں ملزوم سے لازم سمجھا جاتا ہے اور ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے یہ چیز یقیناً علوم میں معتبر ہے تو پھر مھجور فی العلوم ہونیکا کیا مطلب ہے؟

جواب: مھجور فی العلوم ہونے کے کا مطلب یہ ہے کہ علوم میں تو لفظ کا استعمال معنی التزامی میں نہیں کیا جاتا اسکا یہ مطلب اور مراد قطعاً نہیں کہ ملزوم سے لازم کا سمجھا جاتا متروک ہے اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت التزامی عقلی ہے کیونکہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال وہ عقل کے واسطے سے ہی ہوتا ہے۔ اور ہر دلالت عقلی مھجور فی العلوم ہوتی ہے۔ لہذا دلالت التزامی مجھور فی العلوم ہے بطریق قیاس یوں کہا جائے گا۔ الالتزام مھجور فی العلوم۔ یہ دعویٰ ہے دلیل **لان التزام عقلی و کل عقلی فھو مھجور فی العلوم**: نتیجہ **فالالتزام مھجور فی العلوم**۔

قولہ وَنُقض بالتضمن۔

صاحب سلّم نے اس دلیل پر اعتراض کر دیا ہے جو بصورت نقض ہے اور نقض کی تعریف: **ابطال الدلیل بتخلف الحکم عنه او استلزام فساداً آخر**: کہ مستدل کی دلیل کو اس طور پر باطل کرنا کہ بعض مواد میں دلیل جاری ہو لیکن حکم مختلف ہو پھر نقض کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) نقض اجمالی (۲) نقض تفصیلی۔

نقض اجمالی کی تعریف: نقض اجمالی وہ ہے جس میں مستدل کی دلیل کو بجمیع مقدماتہ تسلیم نہ کیا جائے اور

نقض تفصیلی کی تعریف: کہ ہے کہ مستدل کی دلیل کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ معینہ کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہاں پر نقض کی دونوں طرح تقریر ہو سکتی ہے۔

نقض اجمالی کی تقریر: یہ ہے کہ اے مستدل اگر تمھاری دلیل مستدل کو تسلیم کر لیا جائے تو دلالت تضمنی کا مھجور فی العلوم لازم آئے گا۔ اس لئے کہ تمہاری دلیل بجمیع مقدماتہ دلالت تضمنی

میں جاری ہے۔ کیونکہ دلالت تضمنی میں بھی کل سے جزء کی طرف انتقال ہوتا ہے اور انتقال من الکل الی الجزء بواسطہ عقل کے ہوتا ہے۔ لہذا دلالت تضمنی بھی عقلی ہوئی اور تمہاری دلیل کے کبریٰ کو ملانے سے نتیجہ یہ نکلتا ہے دلالت تضمنی مھجور فی العلوم ہے حالانکہ دلالت تضمنی مھجور فی العلوم نہیں حاصل یہ ہوا کہ تمہاری دلیل بجمیع مقدماتہٖ دلالت تضمنی میں جاری ہے لیکن حکم مختلف ہے جس سے معلوم ہوا کہ آپ کی دلیل باطل ہے

نقض تفصیلی کی تقریر یہ ہے کہ اے مستدل تمہاری دلیل کے صغریٰ میں عقلی کے دو معنی ہیں۔(۱) دلالت التزامیہ عقلی ہے یعنی عقلیہ محض ہے وضع کو بالکل دخل نہیں ہے۔

(۲) دلالت التزامیہ عقلی ہے بایں طور کہ عقل کو فی الجملہ دخل ہے اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اے مستدل صاحب آپ کی مراد کیا ہے اگر اول مراد ہو تو آپ کا صغریٰ ہی مسلّم نہیں اس لئے کہ دلالت التزامی محض عقلی نہیں بلکہ اسمیں وضع کو بھی دخل ہوتا ہے کہ اسمیں معنی موضوع لہٗ سے لازم خارج پر دلالت ہوتی ہے اور اگر آپ دوسرا معنی مراد لیتے ہیں تو آپ کا کبریٰ مسلّم نہیں اس لئے کہ عقل بایں معنی علوم یں مھجور نہیں ورنہ تو تضمنی کو بھی مھجور ماننا پڑے گا لہذا تضمنی مھجور نہیں معلوم ہوا کہ التزامی بھی مھجور نہیں جب دلیل باطل ہوئی تو دعویٰ بھی باطل ہوا۔

جواب اول: از امام رازی۔ امام رازی کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ دلالت التزامی اور دلالت تضمنی کے عقلی ہونے میں بڑا فرق ہے اس لئے کہ دلالت التزامی دلالت تضمنی میں انتقال من الکل الی الجزء ہوتا ہے جو اقویٰ ہے جبکہ دلالت التزامی میں انتقال من الملزوم الی اللازم ہوتا ہے جو کہ اضعف ہے اور اضعف کے متروک ہونے سے اقویٰ کا متروک ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

لیکن یہ جواب ضعیف ہے اس لئے کہ دلالت التزامی کے متروک ہونے کا دارومدار فقط عقلی ہونے پر ہے جو کہ دلالت تضمنی میں متحقق ہے لہذا اقویٰ اور اضعف کے اعتبار سے فرق کرنا مفید نہیں ہوگا۔

جواب ثانی: **از امام رازی** :اس نقض کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے دلالت التزامی میں لفظ کی

دلالت معنی موضوع لہٗ کے لازم پر ہوتی ہے اور شئی کے لوازم غیر متناہیہ ہو سکتے ہیں۔ اگر التزام علوم میں معتبر ہو تو لازم آئے گا لفظ کا لوازم غیر متناہیہ پر دال ہونا بخلاف دلالت تضمنی کے اس میں لفظ کی دلالت ہوتی ہے معنی موضوع لہٗ کے جزء پر اور شئی کے اجزاء غیر متناہیہ نہیں ہو سکتے تو دلالت تضمنی میں امور غیر متناہیہ پر دلالیت لازم نہیں آئے گی اسی وجہ سے تو دلالت التزامی مھجور فی العلوم ہے لیکن دلالت تضمنی نہیں یہ جواب بھی ضعیف ہے اس لئے کہ دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت مطلق لازم پر نہیں ہوتی بلکہ لازم سے مراد لازم بیّن ہوتا ہے اور شئی کے لوازم بیّنہ غیر متناہیہ نہیں ہوتے بلکہ متناہیہ ہوتے ہیں لہذا یہ فرق مذکور بیان کرنا بھی مفید اور نافع نہ ہوا ہاں البتہ اگر دعویٰ کی تقریر یوں کی جائے کہ دلالت التزامی مھجور فی العلوم ہے یعنی علوم میں دلالت التزامی کا ما ھو کے جواب میں واقع ہونا معتبر نہیں۔ دلیل کہ ما ھو کے ذریعے شئی کی ماھیت کے بارے سوال کیا جاتا ہے عام ہے کہ تمام ماھیت مختصہ کے بارے میں سوال ہو یا تمام ماھیت مشترکہ کے بارے میں۔ تو اسکے جواب میں ایسے لفظ کو بیان نہیں کیا جا سکتا جو معنی التزامی پر دلالت کرے اس لئے کہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا تو دلالت التزامی نہ ہو ما ھو کا کل جواب بن سکتی ہے اور نہ ہی بعض جواب بن سکتی ہے بخلاف تضمنی کے کہ دلالت تضمنی میں اگرچہ ما ھو کے کل جواب بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی لیکن بعض جواب بننے کی صلاحیت ہوتی ہے لہذا دلالت التزامی متروک مھجور فی العلوم ہوئی لیکن دلالت تضمنی نہیں۔

قولہ و یلزمھما المطابقۃ ولا عکس۔

صاحب سلّم کی غرض دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ مذکورہ کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت تضمنی اور التزامی دونوں کو دلالت مطابقی مستلزم ہے یعنی جس جس مادہ میں بھی دلالت تضمنی یا التزامی پائی جائے گی وہاں دلالت مطابقی بھی ضرور بالضرور پائی جائے گی۔ اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت تضمنی میں لفظ کی دلالت جزء پر ہوتی ہے اور دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت لازم پر ہوتی ہے اور جزء اور لازم دونوں تابع ہوتے ہیں کل اور ملزوم

تبوع ہوتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ تابع تابع ہونیکی حیثیت سے متبوع کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔ دلیل کی تلخیص بطریق قیاس یوں ہے کہ التضمن و الالتزام هما تابعان للمطابقة و کل تابع من حیث هو تابع لا یوجد بدون المتبوع۔

نتیجه: فا التضمن ولا التزام هما لا یوجدان بدون المطابقة۔

سوال: دلالت تضمنی اور التزامی کا مطابقی کو مستلزم ہونا جو آپ نے بیان کیا ہے یہ استلزام بنا بر مذہب مناطقہ ہے یا بنا بر مذہب اہل عربیہ ہے۔ اگر استلزام بناء بر مذہب مناطقہ مراد ہے تو اسکی بیان کی ضرورت ہی نہیں تھی بالکل واضح اور ظاہر تھا اور اگر استلزام کا بیان بنا بر مذہب عربیت ہو تو یہ غلط ہے کیونکہ اہل عربیہ کے نظریہ کے مطابق تضمنی اور التزامی کا مطابقی کے ساتھ قطعاً حقیقتاً کوئی استلزام نہیں لہذا یلزمهما المطابقة یہ قول ہی غلط ہوا۔

جواب: یہ استلزام کا بیان بنا بر مذہب مناطقہ مستدرک نہیں اس لئے کہ اپ نے جو کہا کہ استلزام واضح اور ظاہر ہے اس وضوع اور ظہور سے تمھاری کیا مراد ہے؟ اگر بدیھی اوّلی مراد ہے تو یہ مسلّم ہی نہیں کیونکہ اس استلزام پر دلائل اور براہین قائم کئے گئے ہیں حالانکہ یہ قاعدہ ہے کہ بدیھیات اوّلیہ پر براہین اور دلائل قائم نہیں کیے جاسکتے اور اگر وضوح اور ظہور سے مراد بدیھیات غیر اوّلیہ ہوں تو یہ مسلّم ہے لیکن یہ مستغنی عن الذکر نہیں اس لئے کہ کسی شئی کا بدیھی غیر اوّلی ہونا اسکے عدم ذکر کو مستلزم نہیں۔ نیز بر مذہب اہل عربیہ بھی استلزام کا بیان درست ہے کیونکہ اہل عربیہ کے نظریہ کے مطابق اگرچہ استلزام حقیقتاً نہیں۔ لیکن استلزام تقدیراً تو ضرور ہے۔ بایں معنٰی کہ جہاں دلالت تضمنی یا التزامی ہو وہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا ایک معنٰی ایسا ہے کہ لفظ اگر اس معنٰی میں استعمال کیا جائے تو اس لفظ اُس معنٰی پر دلالت مطابقی ہوگئی۔ اگرچہ حقیقتاً وہ مستعمل نہیں۔

سوال: استلزام سے متبادر الی الذھن تو استلزام حقیقی ہوا کرتا ہے؟

جواب: ہر مقام میں معنی متبادر الی الذھن مراد نہیں ہوا کرتا۔

قوله **ولا عکس** ۔صاحب سلّم کی غرض دلالت مطابقی کی نسبت بیان کرنا ہے دلالت تضمنی اور التزامی کے ساتھ جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت مطابقی دلالت تضمنی اور التزامی کو مستلزم نہیں۔

بلکہ دلالت مطابقی تضمنی اور التزامی کے بغیر پائی جائے گی مثلاً لفظ ایک ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جو معنیٰ بسیط ہو اور اس کیلئے کوئی لازم بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں دلالت مطابقی تو ہوگی۔ لیکن تضمنی اور التزامی قطعاً نہیں ہوگی جیسے لفظ اللہ ذات باری تعالیٰ کیلئے موضوع ہے نہ تو اسکی کوئی جزء ہے اور نہ لازم ہے۔

قوله و کونه' لیس غیره' لیس مما یسبق الذهن الیه دائماً۔

صاحب سلّم کی غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: کہ امام رازی نے فرمایا ہے کہ دلالت مطابقی اور التزامی کے درمیان مساوات کی نسبت ہے جہاں پر مطابقی پائی جائے گی وہاں پر التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔ اس لئے کہ ہر معنی کیلئے کسی نہ کسی لازم کا ہونا ضروری ہے اگر اور کوئی لازم نہ ہو تو کم از کم لیس غیر یعنی سلب اور غیر عنہ' لازم ہے یعنی شئی کے غیر کا اس سے سلب ہے مثلاً زید کو یہ لازم ہے کہ عمر اس پر صادق نہیں اور عمر کو یہ لازم ہے کہ بکر اس پر صادق نہیں۔ لہذا دلالت مطابقی دلالت التزامی سے منفصل نہیں ہو سکتی۔ جہاں پر دلالت مطابقی پائی جائے گی وہاں دلالت التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔ صاحب سلّم نے جواب دیا کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ سلب غیر ہر معنی کو لازم ہے لیکن اس قسم کا لازم دلالت التزامی میں معتبر نہیں کیونکہ دلالت التزامی میں لازم بیّن بالمعنی الاخص معتبر ہے یعنی ایسا لازم کہ ملزاوم کے تصور سے اس کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے گا لازم کے تصور کیلئے علیحدہ کسی تصور کی جرورت واقع نہ ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ سلب غیر اس قسم کا لازم نہیں کیونکہ بسا اوقات اشیاء کثرہ کا تصور کیا جاتا ہے تو نفس غیر کا ہی وہاں تصور حاصل نہیں ہوتا چہ جائے کہ سلب غیر کا تصور حاصل ہو جائے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہوا کہ لیس غیر سلب غیر اگرچہ ہر معنی لا لازم ہے لیکن دلالت التزامیہ میں معتبر نہیں اور جو دلالت التزامی میں معتبر ہے وہ لازم لیس غیر نہیں ہے لہذا مطابقی اور تضمنی کے درمیان مساوات نہ ہوئی۔

قوله وامّا التضمن والالتزامية فلا لزوم بينهما۔

صاحب سلم کی غرض دلالت تضمنی اور التزامی کے مابین نسبت کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تلازم کسی جانب میں نہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے اور جہاں عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہو وہاں تین مادّے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ مادہ اجتماعی کہ جب معنی موضوع لہٗ ایسا مرکب ہو جس کا کوئی لازم خارج میں بھی ہو تو اس لفظ کی جزء پر دلالت دلالت تضمنی ہوگی اور لازم پر دلالت التزامی ہوگی تو ایسے مادہ میں دونوں پائی جائیں گی۔ مادہ افتراقی کہ لفظ کا معنی موضوع لہٗ مرکب تو ہو لیکن اس کا لازم خارج میں نہ ہو تو وہاں پر دلالت تضمنی تو پائی جائے گی لیکن دلالت التزامی نہیں۔ دوسرا مادہ افتراقی کہ جب معنی موضوع لہٗ ایسا بسیط ہو جس کا کوئی لازم بالمعنی الاخص ہو تو ایسے مادہ میں دلالت التزامی تو پائی جائے گی لیکن تضمنی نہیں پائی جائے گی۔

قوله والافراد والتركيب .... قولا ومؤلفا والامفرد

صاحب سلم کی غرض اس عبارت سے مقصود بالذات تو ایک مسئلہ مختلفہ میں ماھو المختار کو مع الدلیل بیان کرنا ہے اور مقصود بالطبع لفظ موضوع کی تقسیم کو بھی بیان کرنا ہے مسئلہ اختلاف یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات لفظ کی صفتیں ہیں یا معنی کی

اهل عربيه كا نظريه یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات لفظ کی صفت ہے اور بالعرض بالتبع معنی کی صفت ہے

اهل منطق كا نظريه یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات معنی کی صفت ہیں اور بالعرض بالطبع لفظ کی صفت ہے۔ جہاں پر بھی صاحب سلم نے اہل عربیہ کے مذہب کو مختار قرار دیتے ہوئے دلیل بیان کردی جس کا حاصل یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہر دونوں کی تعریف میں دلالت معتبر ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اولاً بالذات دلالت لفظ کی صفت ہے لہذا جس چیز میں دلالت کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی افراد اور ترکیب وہ بھی اولاً بالذات حقیقتاً لفظ کی صفتیں ہوں گی اور

بالتبع بالعرض معنی کی صفتیں ہیں۔ اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ اہل عربیہ تو دال کا اعتبار کرتے ہوئے مفرد اور مرکب کو لفظ کے صفتیں قرار دیتے ہیں۔ اور اھل منطق مدلول کا لحاظ کرتے ہوئے معنی کے صفتیں قرار دیتے ہیں۔ دوسری غرض جو ضمناً اور طبعاً ہے وہ لفظ موضوع کی تقسیم ہے۔ جس کا حصر یہ ہے کہ لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب (۲) مفرد۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ لفظ کے جزء سے معنی مقصودی کے جزء پر دلالت مقصود ہوگی یا نہیں۔ اگر ہو تو یہ مرکب ہے اگر نہ ہو تو یہ مفرد ہے۔ ہر ایک کی تعریف بھی اس وجہ حصر سے معلوم ہوگئی۔ مرکب ایسے لفظ موضوع کو کہا جاتا ہے جس لفظ کی جزء سے معنی مقصودی کی جزء پر دلالت مقصود ہو جیسے زید قائم مرکب کی اس تعریف سے مرکب کے متحقق ہونے کیلئے پانچ قیودات کا پایا جانا ضروری ہے۔

صاحب مرقات اور صاحب مسلم نے تو چار قیودات کو ذکر کیا اور صاحب قطبی نے مرکب کی تعریف کو قیودات خمسہ پر مبنی کیا ہے

(۱) لفظ کی جزو ہو لہذا اگر لفظ کی جزء نہ ہو تو وہ مفرد ہوگا جیسے ہمزہ استفہام

(۲) معنی کی بھی جزء ہو لہذا اگر معنی کی جزء نہ ہوئی تو وہ بھی مرکب نہ ہوگا مفرد ہوگا جیسے لفظ اللہ

(۳) لفظ کی جزء معنی کی جزو پر دال بھی ہو لہذا اگر لفظ اور معنی ہر دونوں کی جزئیں تو ہوں لیکن لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دال نہ ہو بلکہ مجموعہ لفظ مجموعی معنی پر دال ہو تو مرکب نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے لفظ زید

(۴) لفظ کا معنی مدلول معنی مقصودی کی جزء ہو لہذا اگر معنی مدلول معنی مقصودی کی جزء نہ ہو تو بھی یہ مرکب نہیں ہوگا بلکہ مفرد یوگا جیسے لفظ عبداللہ حالت علمیت میں

(۵) معنی مقصودی کی جزء پر دلالت بھی مقصدہ اگر معنی مقصودی کی جزء پر دلالت مقصود نہ ہو تب بھی مرکب نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے حیوان ناطق حالت علمیت میں۔ یاد رکھیں لفظ عبداللہ اور حیوان ناطق ہر دونوں علم ہونیکی حالت میں یقیناً مفرد ہیں لیکن مفرد ہونے

مفرد کی تعریف مفرد ایسے لفظ موضوع کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ کی جزء سے معنی مقصودی

کی جزو پر دلالت مقصود نہ ہو۔ مفرد کی اس تعریف سے اس کے متحقق اور پائے جانے کی پانچ صورتیں ہوئیں جو کہ ماقبل میں گزر چکی ہیں۔ یعنی مرکب کی تعریف میں فوائد و قیود میں جو اشد احترازیہ پیش کی گئی ہیں وہی مفرد کے پائے جانے کی صورت اور امثلہ ہیں۔

فائدہ: صاحب سلم نے مرکب کے دو اور نام ذکر کیے ہیں۔ (۱) قول (۲) مؤلف۔ اس حیثیت سے کہ مرکب کا تلفظ کیا جاتا ہے تو اس مرکب کو قول کہا جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے اس کے اجزاء میں تالیف و ترکیب ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام مؤلف رکھا جاتا ہے۔

فائدہ: مؤلف اور مرکب میں بعض کے نزدیک ترادف ہے۔ اور اصح بات یہی ہے۔ اور بعض کے ہاں ان میں فرق ہے کہ اگر اجزاء باہمی مناسبت ہو تو اسکو مؤلف کہتے ہیں۔ اگر باہمی مناسبت نہ ہو تو مرکب کہتے ہیں۔

سوال: صاحب سلم نے مرکب کو مفرد پر تعریف میں کیوں مقدم کیا ہے؟

جواب: مرکب کی تعریف وجودی تھی اور مفرد کی تعریف عدمی اور چونکہ وجودی اشرف ہوا کرتا ہے عدمی سے اسی وجہ سے مرکب کو مفرد پر تعریف میں مقدم کر دیا۔

سوال: اگر واقعتاً مرکب اشرف تھا تو پھر اسکی قسام کو بھی مقدم کیا جاتا اقسام کے بیان میں برعکس کیوں کیا گیا ہے؟

جواب: تقسیم باعتبار ذات کے ہوتی ہے اور باعتبار ذات کے مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے صاحب سلم نے بھی اقسام کے بیان میں مفرد کو مقدم کر دیا۔

قولہ فھو ان کان مرآۃ .... یمشی و الا فھو اسم۔

اس عبارت میں مقصود بالذات تو لفظ مفر کی پہلی تقسیم کا بیان ہے اور مقصود بالتبع چند مسائل کا بیان ہے لفظ مفرد پہلی تقسیم کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔ (۱) اداۃ (۲) کلمہ (۳) اسم

وجہ حصر: لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں صرف غیر کی پہچان کا ذریعہ ہوگا یا نہیں اگر ذریعہ ہے تو اداۃ ہے اور اگر صرف غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ نہ ہو بلکہ معنی مستقل بالمفہومیت پر دال ہو تو

پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اپنی ھیئت اور صیغہ کے اعتبار سے کسی زمانہ پر دال ہوگا یا نہیں بصورت اوّلیٰ کلمہ ہے اور بصورت ثانیہ اسم ہے۔

بعنوان دیگر وجہ حصر: لفظ مفرد کا مدلول دو حال سے خالی نہیں فقط غیر مستقل ہونے میں منحصر ہوگا یا نہیں اگر منحصر ہو تو اداۃ ہے اور غیر مستقل ہونے میں نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ فقط مستقل ہوگا یا مستقل کے ساتھ غیر مستقل بھی ہوگا اگر فقط مستقل ہو تو یہ اسم ہے اور اگر مستقل مع غیر مستقل ہو تو یہ کلمہ ہو۔ ان اقسام ثلاثہ کی تعریف:

اداۃ کی تعریف: اداۃ ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جس کا مدلول فقط غیر مستقل ہونے میں منحصر ہو یعنی فقط غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ ہو۔

کلمہ کی تعریف: کلمہ ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جس کا مدلول مستقل مع غیر المستقل ہو فقط غیر کی پہچان کیلئے مرآۃ اور آلہ نہ ہو اور اپنی ھیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ازمنہ ثلاثہ میں سے کسی زمان پر دال ہو۔

اسم کی تعریف: اسم ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جسکا مدلول فقط مستقل ہونے میں منحصر ہو اور فقط غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ نہ ہو۔

قولہ والحق ان الکلمات الوجودیۃ منھا۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں ایک مسئلہ اختلافی ما ھو المختار کو بیان کیا ہے۔ مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ کلمات حقیقی کے تحت داخل ہیں یا ادواۃ کے تحت داخل ہیں، جس میں دو مذھب ہیں۔

پہلا مذھب علامہ تفتازانی کا ہے کہ کلمات جودیہ یعنی افعال ناقصہ کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہیں۔

دوسرا مذھب محققین کا ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ ادواۃ کے تحت داخل ہیں۔ کلمات حقیقیہ کے تحت داخل نہیں علامہ صاحب کی

پہلی دلیل: کہ کلمات حقیقیہ کی یہ شان ہے کہ وہ ماضی اور مضارع امر اور نہی کی طرف

متصرف ہوتے ہیں۔ اور یہ کلمات وجودیہ افعال ناقصہ بھی ماضی، مضارع امر، نہی کی طرف متصرف ہوتے ہیں۔ لہذا یہ بھی کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہیں۔

دوسری دلیل: جس طرح کلمات حقیقیہ زمانہ پردال ہوتے ہیں اسی طرح یہ کلمات وجودیہ بھی زمانے پر دال ہوتے ہیں تو اس سے واضح ہوا کہ افعال ناقصہ بھی کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہیں نہ کہ ادواۃ کے تحت۔

تیسری دلیل: ان افعال ناقصہ کا نام کلمات وجودیہ رکھنا یہ بھی دلیل ہے اس بات کی کہ کلمات حقیقیہ میں سے ہیں اس کے تحت داخل ہیں نہ کہ ادواۃ۔

صاحب سلم نے محققین کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے محققین کی دلیل کو بیان کر دیا۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کلمات وجودیہ کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہوں تو یہ دال علی المسند ہونگے حالانکہ کلمات وجودیہ کا دال علی المسند ہونا باطل ہے لہذا کلمات وجودیہ کا کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہونا بھی باطل ہوا۔ باقی رہی یہ بات کلمات وجودیہ دال علی المسند کیوں نہیں؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ کلمات وجودیہ میں سے ایک کان ہے اور کان کی دلالت ہوتی ہے نسبۃ الشئی الی الشئی پر نہ کہ مسند پر اس لئے کہ اگر مسند پر دلالت ہو تو کان کے ذکر سے مسند سمجھا جانا چاہیئے حالانکہ صرف کان کے ذکر کرنے سے مسند قطعاً نہیں سمجھا جاتا جب تک کہ کان کے ذکر کے بعد مسند کو ذکر نہ کیا جاے اس سے معلوم ہوا کہ کلمات وجودیہ مسند پہ دال نہیں لہذا کلمات حقیقیہ کے تحت داخل بھی نہیں۔

بعنوان دیگر دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ ایسی نسبت پر دلالت کرتے ہیں جو شئیین یعنی مسند اور مسند الیہ کے ملاحظہ کیلئے آلہ اور ذریعہ بنتے ہیں۔ اور ہر وہ لفظ جو ایسی نسبت پر دال ہو وہ ادواۃ کے تحت داخل ہوتے ہیں لہذا کلمات وجودیہ بھی ادواۃ کے تحت داخل ہیں۔

دلیل کی تلخیص بطریق قیاس: الکلمات الوجوية دالة على نسبة هي آلة لملاحظة الشئيين و كل ما كان كذالك فهو اداة فالكلمات الوجودية اداة اسمیں کبریٰ تو بدیہی

ہونیکی وجہ سے محتاج الی الدلیل نہیں البتہ صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ میں سے مثلاً کان ہے صرف نسبت پر دلالت کرتا ہے منسوب پر دلالت نہیں کرتا جو کہ مستقل ہے اس لئے اگر یہ منسوب پر دال ہوتا تو کان کے ذکر سے مسند اور منسوب سمجھا جاتا حالانکہ فقط کان کے ذکر سے مسند اور منسوب نہیں سمجھا جاتا تو اس سے معلوم ہوا کہ کان کا مدلول صرف نسبۃ الشئی الی الشئی ہے جب کہ منسوب اور مسند کان کے مدلول ہونے سے خارج ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ کلماوجودیہ کی دلالت فقط نسبت الشئی الی الشئی پر ہے اور یہ نسبت غیر مستقل ہونیکی وجہ سے فقط شیئین کے ملاحظہ کیلئے مرآۃ اور آلہ بنتی ہے جب صغریٰ اور کبریٰ دونوں مسلّم ہوئے تو یہ نتیجہ ثابت ہوا کلمات وجودیہ اداۃ ہیں۔

دلیل ثانی: کلمات وجودیہ کا حال بالکل اداۃ جیسا ہے جیسے ادوات میں سے مثلاً من اور الیٰ کے اطلاق سے پورا معنی سمجھ نہیں آتا بالکل اسی طرح کلمات وجودہ میں سے کان کے اطلاق سے پورا معنی سمجھا نہیں جاتا لہٰذا کلمات وجودیہ حقیقتاً ادواۃ کے تحت داخل ہیں۔ صاحب سلّم نے محققین کے مذھب کو مختار قرار دیکر دلیل دی ہے۔

سوال: جب کلمات وجودیہ حقیقتاً ادواۃ کے تحت داخل ہیں تو ان کا نام کلمات کیوں رکھا گیا ہے؟

جواب: صاحب سلّم نے اسکا جواب دیا ہے کہ وتسمیتها سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ کو کلمات حقیقیہ کے ساتھ تصرف میں اور دلالت علی الزمان کے اعتبار سے مشابہت حاصل ہے اسی مشابہت کی بناء پر ان کلمات وجودیہ کا نام مجازاً کلمات رکھدیا گیا ہے اگرچہ حقیقتاً ادواۃ کے تحت داخل ہیں۔

قوله **فان دل بهيئته على زمان۔**

تنبیہ: **ھیئت** اس صورت کو کہا جاتا ہے جو حرکات وسکنات کے اعتبار سے حروف کو عارض ہو

سوال: آپ نے کلمہ کی تعریف کی کلمہ وہ لفظ مفرد ہے جو کہ اپنی ھیئت کے اعتبار سے تین زمانوں میں سے کسی زمانہ پر دال ہو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ لفظ زمان اسی طرح

لفظ امس اور لفظ غداً اور لفظ صبوح، غبوق وغیرہ انکی بھی زمانہ پر دلالت ہوتی ہے باوجودیکہ یہ کلمات نہیں بلکہ اسماء ہیں۔

جواب: تعریف میں ھیئت کے دال ہونے سے مراد یہ ہے کہ زمانے پر فقط ھیئت دال ہو یا دہ اس کے لئے شرط ہو لیکن مادہ دال نہ ہو جب کہ آپ پیش کردہ مثالوں میں ھیئت اور مادہ دونوں کا مجموعہ زمانہ پر دال ہے نہ کہ فقط ھیئت۔

سوال: کلمہ کی تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر دال ھیئت ہوتی ہے حالانکہ جسق اور حجو کی ھیئت ضرب اور نصر زمانہ پر دال نہیں باوجود یہ کہ جسق اور حجر کی ھیئت ضرب اور نصر کی طرح ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر ھیئت دال نہیں؟

جواب: ھیئت کے دال ہونے سے مراد یہ ہے کہ ھیئت مادہ موضوعہ متصرفہ میں دال ہو اور جسق کا مادہ موضوعہ ہی ہیں اور حجو کا مادہ اگرچہ موضوعہ تو ہے لیکن متصرفہ نہیں۔

سوال: اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر ھیئت دال ہوگی حالانکہ ماضی کے صیغوں میں واحد غائب اسی طرح مخاطب اور متکلم کی ھیئات مختلفہ ہیں لہذا ھیئات مختلف ہونے سے زمانہ مختلف ہونا چاہیئے حالانکہ اختلاف ھیئات کے باوجود زمانہ مختلف نہیں ہوتا۔

جواب: ھیئت سے مراد ھیئت نوعیہ ہے نہ کہ ھیئت شخصیہ مراد اور ماضی کے تمام صیغوں میں ھیئت نوعیہ ایک ہے اس لئے کوئی اختلاف نہیں۔

فائدہ: کلمہ کا معنی مطابقی کیا ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے اور دو مذھب ہیں۔

پہلا مذھب جمہور مناطقہ اور جمہور نحاۃ کا ہے اور دوسرا مذھب محققین کا ہے۔

جمھور کا مذھب: یہ ہے کہ کلمہ کا معنی مطابقی مرکب ہے امور ثلاثہ سے

(۱) حدث (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔

محققین کا مذھب: یہ ہے کہ فعل کا معنی مطابقی ایک امر اجمالی مستقل ہے جو کہ منحل ہوتا ہے امور ثلاثہ کی طرف اور یاد رکھیں کلمہ میں باعتبار لفظ کے دو چیزیں ہیں۔ مادہ اور ھیئت اور معنی کے

اعتبار سے تین چیزیں ہیں۔ یعنی حدث اور زمانہ اور نسبت الی الفاعل اور کلمہ من حیث المادہ معنی مصدری پر دلالت کرتا ہے اور من حیث الھیئت نسبت الی الفاعل اور زمانہ پر دلالت کرتا ہے۔

جمہور کے مذہب پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ فعل کے معنی مطابقی میں فاعل کا اعتبار نہ کرنا زمانہ کا اعتبار کرنا اور نسبت الی الزمان کا اعتبار نہ کرنا اور نسبت الی الفاعل کا اعتبار کرنا یعنی نسبت زمانیہ کا اعتبار نہ کرنا اور نسبت فاعلیت کا اعتبار کرنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ یہ مرجوح کو ترجیح دی جارہی ہے اس لئے کہ فعل کا افتقار الی الفاعل بنسبت فعل کے افتقار الی الزمان) کے زیادہ ہے کیونکہ فعل بغیر فاعل کے ممکن ہی نہیں اور بغیر زمانہ کے ممکن ہوسکتا ہے جیسے افعال مجردات کہ غیر زمانیہ ہیں لہذا فعل کے معنی مطابقی میں زمانہ کا اعتبار کرنا اور فاعل بنفسہ کا اعتبار نہ کرنا بلکہ نسبت الی الفاعل کا اعتبار کرنا ترجیح المرجوح ہے۔

جواب: فعل کے معنی مطابقی میں زمانہ سے مراد کونہٗ فی الزمان ہے نہ کہ بعینہٖ زمانہ۔

سوال: جب فعل کی معنی مطابقی میں نسبت کا ہونا معتبر ہوا تو فعل کا محمول واقع ہونا باطل ہوگا اس لئے کہ محمول امر مستقل ہوتا ہے حالانکہ فعل کا محمول واقع نہ ہونا باطل ہے؟

جواب: جب فعل کے معنی مطابقی کا بحیثیت اجمالی کے لحاظ کیا جائے تو فعل کا معنی مستقل ہو جانے کی بنا پر محمول بن سکتا ہے۔

سوال: جب فعل کا معنی مطابقی مرکب ہوا امور ثلاثہ سے جن میں سے حدث اور زمانہ مستقل ہیں نسبت الی الفاعل غیر مستقل ہے تو فعل کا معنی مطابقی مرکب ہوا مستقل اور غیر مستقل سے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز مستقل اور غیر مستقل سے مرکب ہو وہ غیر مستقل ہوئی ہے تو لہذا فعل کا معنی مطابقی غیر مستقل ہوا۔ اور جب فعل کا معنی مطابقی غیر مستقل ہوا تو فعل کو حرف کا قسیم بنانا غلط ہے حالانکہ فعل قسیم اور مقابل ہے حرف کا یقیناً ہے؟

جواب: فعل معنی تضمنی کے اعتبار سے حرف کا قسیم ہے لیکن مولنا میر زاہد نے یہ بیان کیا ہے کہ فعل کا معنی تضمنی نہ تو مناطقہ کے مذہب پر مستقل ہوسکتا ہے اور نہ ہی نحاۃ کے مذھب پر

مناطقہ کے مذھب پر فعل کا معنی تضمنی اس لئے مستقل نہیں کہ دلالت تضمنی میں جزء کو کل کے ضمن میں بالتبع سمجھا جاتا ہے اور یہاں کل یعنی معنی مطابقی ہی غیر مستقل ہے تو اسکا جزء معنی تضمنی کیسے مستقل ہوسکتا ہے۔اور نحاۃ کے مذھب پر چونکہ دلالت کے اندر قصد اور ارادہ معتبر ہے تو جب فعل کا استعمال معنی مطابقی میں ہوگا تو جزء میں لفظ مستعمل ہی نہیں ہوگا اور جب جزء پر دلالت ہی نہیں ہوگی تو جزء کے اعتبار سے مستقل کیسے ہوگا یہ اعتراض مولٰنا میر زاہد صاحب کا بالکل درست ہے جس کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں تھا اسی بناء پر محققین نے جمہور کے مذھب سے عدول کرتے ہوئے یہ کہا کہ فعل کا معنی مطابقی ایک امر اجمالی مستقل ہے جس کی امور ثلاثہ کی طرف انحلال و تحلیل ہوتی ہے اجمال ہونے پر دلیل یہ ہے کہ فعل لفظ مفرد کی قسم ہونیکی وجہ سے مفرد ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ مفرد کی تفصیل پر دلالت نہیں ہوتی اس لئے اگر مفرد تفصیل پر دال ہو تو اجزاء تفصیلیہ کی طرف ذھن کا انتقال دو حال سے خالی نہیں۔آن سے واحد میں ہوگا یا آنات متعاقبہ مختلفہ میں ہوگا اگر ایک ہی آن میں ہو تو یہ ممتنع اور محال ہے کیونکہ نفس کا امور متعدد کی طرف آن واحد میں التفات کرنا ممتنع ہے اور اگر آنات متعاقبہ ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو ثابت ہوا کہ مفرد کی دلالت تفصیل پر نہیں ہوتی۔ جب مفرد کی دلالت تفصیل پر نہیں ہوسکتی تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فعل کا معنی اجمالی ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ معنی اجمالی مستقل ہے اس استقلال پر کیا دلیل ہے؟ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ فعل حرف کا قسیم ہے اور فعل جمہور کے مذھب کے مطابق نہ معنی مطابقی کے اعتبار سے حرف کا قسیم بن سکتا ہے اور نہ معنی تضمنی کے اعتبار سے حرف کا قسیم بن سکتا ہے اگر فعل حرف کا قسیم بن سکتا ہے تو فقط معنی اجمالی کے اعتبار سے اور معنی اجمالی کے اعتبار سے قسیم تب بن سکتا ہے جب معنی اجمالی مستقل ہو لہذا تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ فعل اور کلمہ کا معنی مطابقی ایک امر اجمالی مستقل ہے جو کہ امور ثلاثہ کی طرف منحل ہوتا ہے جو کہ مذھب محققین کا ہے۔

سوال: اداۃ اور حرف ایک چیز ہیں یا نہیں؟ اگر ایک چیز ہے تو پھر علیحدہ نام اداۃ کیوں رکھا

گیا ہے۔؟اور اگر فرق ہے تو وہ فرق بتایئے؟

جواب: اداۃ اور حرف میں فرق ہے ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے کہ حرف خاص ہے اور اداۃ عام ہے یعنی ہر حرف اداۃ ہوگا لیکن ہر اداۃ کا حرف ہونا ضروری نہیں جیسے کان اداۃ تو ہے لیکن حرف نہیں۔

قوله **ولیس کل فعل عند العرب کلمة عند المنطقیین۔**

یہ عبارت بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: فعل اور کلمہ ایک چیز ہیں یا ان میں فرق ہے اگر ایک چیز ہیں تو پھر علیحدہ نام رکھنے کے کیا ضرورت تھی؟ اور اگر ان دونوں کے درمیان فرق ہے تو وہ فرق بتایئے؟

جواب: ان دونوں کے درمیان فرق ہے جس کی وجہ سے ہم نے الگ الگ نام رکھا ہے وہ فرق یہ ہے کہ ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کلمہ خاص ہے اور فعل عام ہے اور قاعدہ کیا ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا کلمہ خاص ہے جو مناطقہ کے ہاں ہے جہاں جہاں کلمہ ہوگا وہ اہل عرب کے ہاں فعل بھی ضرور ہوگا لیکن چونکہ کلمہ خاص ہے اور فعل عام ہے تو یہ ضروری نہیں کہ ہر فعل کلمہ بھی ہو مثلاً واحد مذکر مخاطب تمشی واحد متکلم اعشی جمع متکلم نمشی یہ کلمہ نہیں تو مناطقہ کا دعویٰ ہوگیا۔

دلیل: کہ واحد مخاطب، واحد متکلم، جمع متکلم میں سے ہر ایک مرکب ہے اور جو مرکب ہو وہ کلمہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ کلمہ مفرد کا قسم ہے اور مفرد اور مرکب کے درمیان تباین ہوا کرتا ہے لہذا یہ مرکب ہونکی وجہ سے کلمہ نہیں دلیل تلخیص بطریق قیاس یوں ہے کل واحد منهما مرکب ولا شئی من المرکب بکلمة فلا یکونوا واحد منهما کلمة: اس قیاس کا کبریٰ بدیھی ہونیکی وجہ سے محتاج دلیل نہیں البتہ صغری نظری ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ متکلم اور واحد مخاطب میں سے ہر ایک لفظ کا معنی صدق کو کذب کا احتمال رکھتا ہے اور ہر وہ لفظ جس کا معنی صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو وہ لفظ مرکب ہوتا ہے لہذا متکلم کا صیغہ اور مخاطب دونوں میں سے ہر ایک مرکب سے یہ دلیل

بطریق قیاس یوں ہے کہ کل واحد منهما لفظ معناه' یحتمل الصدق و الکذب و کل ما هو کان کذالك فهو مرکب فکل واحد منهما لفظ مرکب اس دلیل کا صغری بدیھی ہونیکی وجہ سے محتاج الی الدلیل نہیں البتہ کبریٰ نظری ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر وہ لفظ جس کا معنی صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو مرکب نہ ہو تو قضیہ اُحادیہ کا تحقق لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا جب صغری اور کبریٰ مدلل اور مبرہن ہو گئے تو اصل دعویٰ کا صغریٰ ثابت ہو گیا جب دلیل کا صغری کبریٰ ثابت ہو گیا تو دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ واحد مخاطب اور متکلم دونوں کلمہ نہیں۔

سوال : دعویٰ کی دلیل کا صغری کی اثبات پر جو دلیل پیش کی گئی ہے یہی دلیل بعینہٖ مضارع کے واحد مذکر غائب یمشی میں بھی جاری ہوتی ہے باوجود یہ کہ حکم نہیں پایا جاتا۔ دلیل کا اجراء اس طرح ہوگا کہ یمشی لفظ معناه' شئی ما یمشی اور شی ما یمشی یحتمل الصدق و الکذب و کل ما هو یحتمل الصدق و الکذب فهو مرکب حالانکہ یمشی مرکب نہیں بلکہ کلمہ ہے لہذا جب تمھاری دلیل کا صغریٰ ثابت نہ ہو سکا تو تمھاری دلیل باطل ہے۔

جواب اول : کہ ہم اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ یمشی کا معنی ہے شئی ما یمشی لیکن شئی ما یمشی کا صدق وکذب کا احتمال رکھنا اسے قطعاً ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے شئی ما یمشی میں شئی سے مراد معین فی نفسہٖ ہے اور عند القائل اور مجہول ہے عند السامع اور جب تک مجہول کی تصریح نہ کی جائے تو اس وقت تک مخاطب سامع کو کوئی حکم حاصل نہیں ہوگا جس پر وہ صدق یا کذب کا حکم لگا سکے۔ ہاں البتہ متکلم اور واحد مخاطب کے دونوں میں سے ہر ایک کا معنی صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے لہذا تمھارا یہ کہنا کہ یہ دلیل بعینہٖ یمشی واحد غائب میں جاری ہے یہ غلط ہے۔

تردید جواب : اس جواب کی تردید کی گئی ہے کہ یمشی کے معنی مذکور کی تعبیر ایسی کلام سے کی گئی ہے جو محکوم علیہ اور محکوم بہٖ اور حکم پر مشتمل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ کلام جو ان پر مشتمل ہو وہ صدق وکذب کا احتمال رکھا کرتی ہے لہذا یہ ماننا ہی پڑے گا کہ یمشی کا معنی مذکور بھی صدق اور

کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا دلیل جاری ہوگئی لیکن حکم متخلف ہے؟

جواب ثلث: ہم اتنی بات تو تسلیم کرلیتے ہیں کہ شئی ما یمشی صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن اسکو قطعاً نہیں مانتے کہ شئی ما یمشی واحد غائب یمشی کا معنی ہے اس لئے کہ یمشی کا معنی اگر شئی ما یمشی سے کیا جائے تو اس صورت میں یمشی موضوع ہوگا۔ نسبت المشی الی شئی ما کیلئے جس سے التزاماً شئی ما یمشی والا معنی مفہوم ہوگا حالانکہ یمشی کا نسبت المشی الی شی ما کیلئے موضوع ہونا باطل ہے کیونکہ نسبت المشی الی شئی ما میں شئی کے اندر دو احتمال ہیں۔ (۱) غیر معین بنفسہ یعنی غیر معین ہونا معتبر ہو اور یہ بطور قید کے ہو۔ (۲) غیر معیّن بالاعتبار یعنی نہ غیر معین ہونا معتبر ہو اور نہ ہی معیّن ہونا اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ نسبت المشی الی شئی ما میں شئی سے کیا مراد ہے اگر پہلا احتمال مراد ہو تو لازم آئے گا یمشی کا اطلاق معیّن پر جو کہ باطل ہے اس لئے کہ معیّن اور غیر معین میں تضاد اور منافات ہیں۔ جب ان میں تضاد ہوا اور تباین ہوا تو ایک مباین کا دوسرے مباین پر کیسے اطلاق ہوسکتا ہے حالانکہ یمشی کا اطلاق معیّن پر مسلم ہے اور دوسرا احتمال مراد ہو تو لازم آئے گا یمشی کا استعمال کا منحصر ہونا مجازی ہونے میں اس لئے کہ جب بھی یمشی استعمال کیا جاتا ہے تو استعمال معین میں ہوتا ہے حالانکہ یمشی کا انحصار مجازی ہونے میں مسلم نہیں لہذ یہ ماننا پڑے گا کہ نسبت المشی الی شئی ما یمشی کا معنی نہیں اس کیلئے موضوع نہیں۔ جب شئی ما یمشی کا معنی نہیں بن سکتا بلکہ یمشی کا معنی ہے نسبت المشی الی المعین اور یہ معین یمشی کی معنی موضوع لہٗ سے خارج ہے۔ کیونکہ یمشی کے اطلاق سے یہ نہیں سمجھا جاتا اور جب معین یمشی کے معنٰی سے خارج ہے تو محکوم علیہ بھی یمشی کے معنی سے خارج ہوا اس لئے کہ معین ہی تو محکوم علیہ ہے لہذا جب یمشی کا معنی میں محکوم علیہ متحقق اور موجود نہیں تو حکم متحقق نہ ہوا کیونکہ حکم تو محکوم علیہ پر ہی ہوا کرتا ہے جب حکم منتفی ہوا تو یمشی کے اندر صدق وکذب کا احتمال بھی منتفی ہوا۔ کیونکہ صدق اور کذب کا احتمال حکم میں ہوا کرتا ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ یہ دلیل بعینہٖ یمشی میں

جاری ہے یہ بالکل غلط ہے۔

تردید جواب ثانی: جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ کی اتنی بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ یمشی کے اطلاق سے محکوم علیہ کا نہ سمجھا جانا مستلزم ہے اس بات کو کہ محکوم علیہ یمشی کے معنی سے خارج ہے داخل نہیں۔ لیکن یہ ہم قطعاً نہیں مانتے کہ متکلم اور مخاطب کے اطلاق سے محکوم علیہ کا سمجھا جانا اس بات کو مستلزم ہو کہ محکوم علیہ متکلم اور واحد مخاطب کے معنی میں داخل ہو بلکہ یہ داخل نہیں جب محکوم علیہ متکلم اور مخاطب میں داخل نہیں تو حکم منتفی ہو گیا جب حکم منتفی ہو گیا تو صدق و کذب کا احتمال نہ رہا جس سے متکلم واحد مخاطب اور یمشی واحد غائب کے درمیان فرق باقی نہ رہا۔ باقی رہی یہ بات کہ متکلم اور واحد مخاطب کے اطلاق سے محکوم علیہ سمجھے جانے کے باوجود محکوم علیہ داخل نہیں۔ اسکی نظیر ایسے ہے جیسا کہ لفظ عمٰی کے اطلاق سے بصر سمجھا جاتا ہے باوجود یہ کہ بصر عمٰی کے معنی میں داخل نہیں اور جزء نہیں۔

جواب ثالث: کہ متکلم اور واحد مخاطب کے معنی میں محکوم علیہ یعنی فاعل داخل ہے اور اسکی جزء ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ متکلم اور واحد مخاطب کے بعد اگر فاعل کو ذکر کیا جائے تو وہ فاعل قطعاً نہیں بنتا بلکہ فاعل کی تاکید ہوتا ہے لیکن یمشی واحد غائب کے معنی سے فاعل یعنی محکوم علیہ خارج ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ یمشی کے بعد محکوم علیہ کو ذکر کیا جائے تو وہ فاعل ہی بنتا ہے نہ کہ تاکید جس کی وجہ سے متکلم اور واحد مخاطب کا معنی تو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن یمشی واحد غائب کا معنی صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا لہذا تمھارا یہ کہنا کہ دلیل بعینہٖ واحد غائب میں جاری ہے اور حکم متخلف ہے یہ اعتراض تمھارا باطل ہے۔

تردید جواب ثالث: جس کا حاصل یہ ہے کہ اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ حروف مضارعت متکلم میں ہمزہ اور واحد مخاطب میں تا۔ محکوم علیہ پر دال ہیں حالانکہ یہ اجماع نحاۃ کے خلاف ہے کہ نحاۃ کا اجماع ہے اس بات پر کہ حروف مضارعت علامات تو ہیں لیکن محکوم علیہ پر دال نہیں بلکہ محکوم علیہ پر دال وہ ضمائر ہیں لہذا جب اس جواب کا مدار اجماع نحاۃ کے خلاف ہے تو یہ

جواب باطل ہے، بہر حال یہ ساری بحث تھی صغریٰ پر اگر اس صغریٰ کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو کبریٰ پر ہمیں اعتراض ہے کہ کل ما کان کذالک فهو مرکب اس لئے کہ کبریٰ کی دلیل یہ بیان کی گئی تھی کہ اگر کبریٰ کو تسلیم نہ کیا جائے تو قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آئے گا حالانکہ قضیہ احادیہ کا تحقق باطل ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ قضیہ احادیہ کا تحقق کا عقلاً کوئی باطل نہیں۔ بلکہ بطلان تو فقط استقراء کی وجہ سے ہے۔ لہذا جب تک قضیہ احادیہ کا بطلان عقلاً ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک کبریٰ ثابت نہیں ہوسکتا۔ اور چونکہ قضیہ احادیہ کا بطلان عقلاً ثابت نہیں تو یہ کبریٰ مسلم نہیں جب کبریٰ مسلّم نہ ہوا تو دعویٰ بھی ثابت نہ ہوسکا۔ یاد رکھیں صغریٰ کے اثبات کی دلیل پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں انکے جوابات تسلی بخش نہیں ہیں۔

قولہ و من خواصه الحكم عليه۔

صاحب سلّم اس عبارت میں مفرد کی اقسام ثلاثہ میں سے تیسری قسم اسم کا ایک خاصہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اسم کے خواص میں سے ایک خاصہ محکوم علیہ بنتا ہے یہاں پر تین باتوں کو سمجھنا ضروری ہے۔

پہلی بات: کہ مفرد کے اقسام میں سے کلمہ اور اداۃ کے خاصے کو کیوں بیان نہیں کیا گیا؟

دوسری بات: کہ اسم کے اور بھی خاصے تھے انکو کیوں ذکر نہیں کیا گیا؟ اس خاصے کی تخصیص بالذکر کی کیا وجہ ہے؟

تیسری بات: خاصہ کے کتنے اقسام ہیں اور یہاں پر کونسی قسم ہے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ مناطقہ الفاظ سے بحث نہیں کرتے اور ان کا موضوع سخن قول شارح اور حجت ہے۔ الفاظ سے تو بحث ایک ضرورت کی بناء پر افادہ اور استفادہ کی غرض سے کرتے ہیں اور چونکہ افادہ اور استفادہ صرف اسم ہی سے ہوسکتا ہے اداۃ اور کلمہ سے نہیں لہذا جب ہماری غرض اداۃ اور کلمہ سے متعلق نہ ہوئی تو ہم نے انکو بیان ہی نہیں کیا۔

دوسری بات اور دوسرا سوال یہ تھا کہ اسم کے اور خواص تھے ان میں سے اس خاصے کو کیوں بیان کیا گیا ہے

جواب اول: جس کا پہلا جواب یہ ہے کہ امام رازی کے سوال آتی کا تعلق کیونکہ اسم کے اسی

خاصہ محکوم علیہ کے ساتھ متعلق تھا اسی لئے یہاں پر اسی کو ذکر کیا گیا ہے۔

جواب ثانی: چونکہ ہماری غرض متعلق دیگر خواص سے نہیں تھی مثلاً معرب باللام ہونا اسی طرح تنوین کا آنا اضافت وغیرہ یہ لفظی بحث ہے جس سے صرفی اور نحوی حضرات بحث کرتے ہیں ہماری غرض تو اس کے محکوم علیہ بننے میں ہے ہم نے اس پر حکم لگانا تھا کلی ہونیکا اس طرح جزئی ہونیکا کلی متواطی ہونے کا، اسی طرح کلی مشکک ہونے کا۔ لہذا جب ہماری غرض اسی خاصہ کے متعلق تھی کہ ہم نے اسی کو بیان کرنا تھا نہ کسی اور خاصہ کو۔

جواب ثالث: کہ اس خاصہ سے اسم اپنے دونوں قسیموں سے من کل للوجوہ ممتاز ہوتا ہے جب کہ دوسرے خواص میں یہ بات نہیں تھی۔ اسی لئے اسی کو ذکر کیا ہے۔

سوال: اسم کی تعریف کے بعد خاصے کے بیان کی کیا ضرورت پیش آئی ہے؟

جواب: اس کا ایک جواب یہ ہے کہ تعریف سے وجود ذھنی معلوم ہوتا ہے اور خاصہ سے وجود خارجی کے معرفت حاصل ہوتی ہے اسی لئے ہم نے ذکر کیا (مزید جوابات اور خواص کی تفصیل کاشفہ شرح کافیہ میں یا غرض جامی فی شرح جامی میں دیکھئے)۔

تیسری بات: خاصہ کے کتنے اقسام ہیں اور یہاں کونسی قسم مراد ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ حقیقیہ (۲) خاصہ اضافیہ۔

خاصہ حقیقیہ وہ ہے جو خاصہ کی حقیقت اور ماہیت کا خاصہ ہو

خاصہ اضافیہ وہ ہے جو حقیقت کا خاصہ نہ ہو بلکہ بعض اعتبار کے اعتبار سے خاص ہو اور بعض کے اعتبار سے خاص نہ ہو۔ پھر دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

(۱) شاملہ (۲) غیر شاملہ۔ خاصہ شاملہ وہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور خاصہ غیر شاملہ وہ ہے جو ذی خاصہ کے بعض افراد کو شامل ہو اور بعض کو شامل نہ ہو تو کل خاصہ کی چار قسمیں ہو گئیں۔

(۱) خاصہ حقیقیہ شاملہ (۲) خاصہ حقیقیہ غیر شاملہ

(۳) خاصہ اضافیہ شاملہ (٤) خاصہ اضافیہ غیر شاملہ۔

یہاں پر الحکم علیہ یہ اسم کا خاصہ اضافیہ غیر شاملہ ہے۔ غیر شاملہ تو اس لئے کہ کہ ہر اسم کا محکوم علیہ ہونا کوئی ضروری نہیں بعض اسم محکوم علیہ ہوتے ہیں اور بعض نہیں ہوتے۔ اور اضافیہ اس بنا پر ہے کہ یہ خاصہ کلمہ اور اداۃ کے اعتبار سے ہے اس کے علاوہ کے اعتبار سے نہیں یعنی کلمہ اور اداۃ محکوم علیہ نہیں بن سکتے۔ ہاں خاصہ اضافیہ قرار دینے سے ایک سوال مندفع ہو گیا

سوال: سوال یہ ہوتا تھا کہ ہم محکوم علیہ کا اسم کا خاصہ نہیں مانتے اس لئے کہ یہ اگر اسم کا خاصہ ہوتا تو اسم کے غیر میں قطعاً نہ پایا جاتا کیونکہ خاصہ کی تعریف ہے خاصة الشئی یوجد فیه ولا یوجد فی غیرہ۔ حالانکہ محکوم علیہ مناطقہ کے نزدیک قضیہ شرطیہ میں حکم ہوتا ہے اور مقدم محکوم علیہ بنتا ہے جیسے ان کانت الشمس طالعةً فالنهار موجود اسمیں ان کانت الشمس طالعةً محکوم علیہ ہے فالنهار موجود محکوم ہے۔ حالانکہ یہ مقدم اسم نہیں اس لئے کہ اسم تو مفرد کی قسم ہے جب کہ یہ مرکب ہے لہذا محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ ہونا مسلم نہیں؟

جواب: ہم بتا چکے ہیں کہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ حقیقیہ نہیں بلکہ اضافیہ ہے یعنی کلمہ اور اداۃ کے اعتبار سے ہے کہ کلمہ اور اداۃ تو محکوم علیہ نہیں بن سکتے اس کے علاوہ کوئی اور بنتا ہے تو بنتا رہے جس میں کوئی حرج نہیں۔

قولہ من حرف جر و ضرب .... و المختص به هو هذا

صاحب سلم کی غرض اس عبارت میں امام رازی کا اعتراض جس خاصہ پر وارد ہوتا تھا اس سے نقل کر کے فانه حکم سے جواب دینا ہے۔

سوال: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے اور یہ خاصہ اضافیہ ہے جو کہ فعل اور حرف کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اہل عرب کا یہ مقولہ ہے من حرف جر اور ضرب فعل ماض پہلی مثال میں لفظ من حرف ہے لیکن محکوم علیہ بن رہا ہے اور دوسری مثال میں ضرب فعل ہے جو کہ محکوم علیہ بن رہا ہے؟

جواب: صاحب سلم نے یہ جواب دیا کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ (۱) حکم علی

المعنیٰ (۲) حکم علی الفظ اور محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ اضافیہ ہونا فعل اور حرف کے اعتبار سے یہ حکم علی المعنی ہے اور مادہ نقض میں حکم علی الفظ ہے یعنی مـن اور ضـرب پر جو حکم لگ رہا ہے وہ معنی پر نہیں بلکہ لفظ پر لگ رہا ہے اور ہم نے جو محکوم علیہ کو اسم کا خاصہ قرار دیا ہے وہ حکم علی المعنی کے اعتبار سے ہے کہ معنٰی کے اعتبار سے فقط اسم ہی محکوم علیہ بن سکتا ہے اداۃ اور کلمہ معنی کے اعتبار سے محکوم علیہ نہیں بن سکتے۔ جواب کا حاصل یہ ہوا کہ اسم کا خاصہ حکم علی المعنی ہے اور مادہ نقض میں حکم علی اللفظ ہے لہذا جو اسم کا خاصہ ہے وہ یہاں متحقق نہیں جو یہاں متحقق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔

سوال اول: ہم اس جواب کو تسلیم نہیں کرتے کہ حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہے باعتبار فعل اور حرف کے اس لئے کہ اہل عرب کا قول ہے۔معنی الحرف غیر مستقل و معنی الفعل مقرون بالزمان پہلی مثال میں حرف کا معنی محکوم علیہ بن رہا ہے دوسری مثال میں فعل کا معنی محنکوم علیہ بن رہا ہے۔

سوال ثانی: اگر حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہو حرف اور فعل کے اعتبار سے تو یہ قضیہ صادق آئے گا معنی ضربا یمتنع علیه الحکم حالانکہ اس قضیہ کو صادق ماننے سے اجتماع متنافیین متضادین لازم آتا ہے کہ معنی ضرب پر حکم بھی ہو جائے گا اور امتناع حکم بھی؟

جواب: جس سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ جان لینا ضروری ہے۔مقدمہ جس کا اصل یہ ہے کہ اخبار عن الشئی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن الفظ (۲) اخبار عن المعنیٰ۔ پھر اخبار عن اللفظ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن اللفظ بایں طور کہ فقط اسی لفظ سے تعبیر کی جائے جس سے خبر دینی مقصود ہے جیسے زید علم (۲) اخبار عن اللفظ بایں طور اس لفظ مخبر عنہ کے ساتھ لفظ آخر کا بھی انضمام کیا جائے یعنی اخبار عن اللفظ بمع لفظ آخر جیسے لفظ زید علم (۳) اخبار عن اللفظ بایں طور کہ لفظ مخبر عنہ کے علاوہ دوسرے لفظ سے تعبیر کیا جائے جیسے هذا الفظ علم اخبار عن اللفظ کی یہ اقسام ثلاثہ اسم میں پائی جاتی ہیں جیسے امثلہ سے واضح ہے اور اسی طرح یہ اقسام ثلاثہ فعل اور حرف میں بھی پائی جاتی ہیں۔

فعل کی مثالیں (۱) ضرب فعل ماضی (۲) لفظ ضرب فعل ماضی (۳) هذا اللفظ فعل ماضی

حرف کی مثالیں (۱) من حرف جر (۲) لفظ من حرف جر (۳) هذا اللفظ حرف جر۔ لہذا اخبار عن اللفظ کی یہ اقسام ثلاثہ یعنی اسم فعل حرف کے درمیان مشترک ہیں اور اخبار عن المعنی کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن المعنی بایں طور کہ وہ معنی محفوظ فی العنوان ہو یعنی اس معنی کی تعبیر تنہا ایسے لفظ سے کی جائے جو اس معنی کیلئے ہی موضوع ہو جیسے زید حیوان ناطق۔ (۲) اخبار عن المعنی بایں طور کہ اس معنی کی تعبیر اس کے لفظ موضوع کے ساتھ ساتھ دوسرے لفظ کا انضمام بھی کیا جائے جیسے معنی زید حیوان ناطق۔ (۳) اخبار عن المعنی بایں طور کہ اس معنی کو صرف لفظ آخر کے ساتھ تعبیر کا یا جائے جیسے هذا الشئی حیوان ناطق۔ اخبار عن المعنی کی ان اقسام ثلاثہ میں سے فقط قسم اول اسم کے ساتھ مختص ہے اور اسم کا خاصہ ہے باقی دونوں قسمیں اقسام ثلاثہ کے درمیان مشترک ہیں۔ اس تمہید مقدمہ کے بعد سوال اول کا جواب یہ ہے کہ معنی الحرف غیر مستقل اور معنی الفعل مقرون بالزمان میں اخبار عن المعنی کی دوسری قسم پائی جاتی ہے یہ اسم کا خاصہ نہیں لہذا جو اسم کا خاصہ ہے وہ یہاں متحقق نہیں اور جو یہاں متحقق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔ سوال ثانی کا جواب یہ ہے کہ ہم آپکی اتنی بات تسلیم کرتے ہیں کہ اگر حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہو فعل حرف کے اعتبار سے یہ قضیه معنی ضرب یمتنع علیه الحکم صادق آئے گا لیکن اس بات کو ہم قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اجتماع نقیضین کو مستلزم ہو جو اجتماع متنافیین کو اس لئے مستلزم نہیں کہ معنٰی ضرب محکوم علیہ ہوگا اس حالت میں کہ جب کہ معنٰی محفوظ فی العنوان ہو تو یہ معنی ضرب محفوظ فی العنوان کی حالت میں محکوم علیہ ہوا۔ اور عدم محفوظیت معنی فی العنوانیت کے اعتبار سے امتناع کا ثبوت ہوا۔

سوال: یہ جو قول پیش کیا گیا معنی الحرف غیر مستقل اس میں معنی حرف کا محکوم علیہ بننا تو استقلال کی دلیل ہے حالانکہ ثبوت تو عدم استقلال کا ہے اور اگر معنی الحرف کیلئے عدم استقلال ثابت ہو تو محکوم علیہ نہیں بن سکتا جب کہ اس قضیہ میں محکوم علیہ ہے تو اس قضیہ کا موضوع متصف ہوا استقلال اور عدم استقلال کے ساتھ وهل هذا الا اجتماع المتناقضین؟

جواب: اس کا وہی جواب ہے جو ابھی گزرا ہے نیز یہی جواب المجهول المطلق یمتنع علیه الحکم پر بھی جاری ہوسکتا ہے۔

قوله **الاول یجری فی المهملات ایضا۔**

صاحب سلّم اپنے پیش کردہ جواب کی خوبی بیان کرتے ہوئے سوال مقدر کا جواب دیا۔

سوال: جسق مهمل میں جسق محکوم علیہ ہے حالانکہ یہ اسم نہیں اس لئے کہ اسم لفظ موضوع کی قسم ہے جب کہ لفظ جسق موضوع نہیں بلکہ مهمل ہے تو معلوم ہوا کہ محکوم علیہ اسم کا خاصہ نہیں؟

جواب: ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ ہونا یہ باعتبار معنٰی کے ہے اور مادہ نقض میں جو محکوم علیہ پیش کیا جارہا ہے وہ حکم علی اللفظ ہے لہذا جو اسم کا خاصہ ہے وہ یہاں متحقق نہیں اور جو یہاں متحقق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔

فائدہ: یہی جواب نحو میں بھی کئی مقام پر جاری ہوسکتا۔ مثلاً ما و لا المشبهتان بلیس میں دو سوال وارد ہوتے ہیں پہلا سوال یہ ہے کہ مـــا اور لا حرف ہیں حالانکہ انکی صفت لائی گئی ہے المشبهتان جب کہ صفت اسموں کی ہوا کرتی ہے نہ کہ حروف کی۔ دوسرا سوال کہ یہاں موضوع کسی صفت کے درمیان مطابقت بھی نہیں تعریف اور تنکیر میں۔ تو اس مقام پر یہی جواب دیا جاتا ہے کہ ما اور لا سے معنی مراد ہو تو اسوقت یہ حروف ہوتے ہیں لیکن جب ان سے شکل وصورت کے اعتبار سے یہ علم ہوتے ہیں جن کے لئے صفت کا ذکر کرنا درست ہے۔ اس طرح جب یہ علم ہونگے تو ان کا موصوف واقع ہونا بھی درست ہوا لہذا یہ ضابطہ طے ہو چکا ہے کہ تمام حروف اور افعال جب کہ ان کا معنی مراد نہ ہو تو یہ اپنے شکل وصورت کے اعتبار سے اسم ہوتے ہیں اور اسی طرح علم ہوتے ہیں جن کا محکوم علیہ وغیرہ واقع ہونا صحیح ہوتا ہے۔

قوله **و ایضا ان اتحد معناه ...... الصدق و الافمشکلک۔**

صاحب سلّم کی غرض مقصود بالذات مفرد کی تقسیم ثانی کو بیان کرنا ہے اور مقصود بالتبع چند دیگر مسائل کو بیان کرنا ہے۔ مفرد کی تقسیم اوّلی باعتبار معنی کے مستقل اور غیر مستقل تھی یہ تقسیم تقسیم ثانی باعتبار

معنٰی مستعمل کے ہےاس تقسیم ثانوی کے اعتبار سے سات قسمیں بنتی ہیں۔ (۱) جزئی (۲) کلی متواطی (۳) کلی مشکك (٤) مشترك (٥) منقول (٦) حقیقت (۷) مجاز

فائدہ: لفظ معنی کے توحد اور تکثر کے اعتبار سے عقلاً چار قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) توحدا للفظ مع توحد المعنی کہ لفظ بھی ایک ہو اور معنی بھی ایک ہو۔

(۲) توحد انلفظ مع تکثر المعنی کہ لفظ ایک ہو معانی زیادہ ہوں۔

(۳) تکثر اللفظ مع توحد المعنی الفاظ کثیر ہوں معنی ایک ہو۔

(۴) تکثر اللفظ مع تکثر المعنی کہ الفاظ بھی زیادہ ہوں اور معانی بھی زیادہ ہوں۔

یہ چوتھا احتمال اسکی دو تقسیم نہیں ہے اس لئے کہ یہ عام طور پر یہی مستعمل اور مروج ہے باقی پہلے تینوں احتمالوں کی تقسیم ہے اس عبارت میں صاحب سلّم نے پہلے احتمال کو بیان کیا توحد اللفظ مع توحد المعنی اس سے اگلی عبارت میں دوسرے احتمال کو بیان کیا توحد اللفظ مع تکثر المعنی ان دونوں احتمالوں کے اعتبار سے سات قسمیں بنتی ہیں۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں۔ مفرد متحد المعنی ہوگا یا متکثر المعنی اگر متحد المعنی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی واحد معین مشخص ہوگا یا نہیں اگر اسکا معنی واحد معین مشخص ہو تو یہ پہلا قسم ہے جس کا نام جزئی ہے اور جس کا دوسرا نام علم ہے اور اگر اس کا معنی واحد معین مشخص نہ ہو تو لامحالہ کلی ہوگا تو پھر کلی دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی اپنے تمام افراد پر یکساں صادق آئے گا یا نہیں۔ اگر معنی اپنے تمام افراد پر برابر یکساں صادق آئے تو یہ دوسرا قسم کلی متواطی ہے اور اگر یکساں صادق نہ آئے تو پھر تیسرا قسم کلی مشکل ہوگا اور اگر مفرد متکثر المعنی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع ہوگی یا نہیں۔ اگر ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع ہو تو یہ چوتھا مشترک ہے۔ اگر ہر ایک معنی کیلئے ابتداء جدا جدا وضع نہ ہو بلکہ ابتداء تو ایک معنی کیلئے وضع ہو لیکن پھر کسی مناسبت کیوجہ سے دوسرے معنی میں استعمال مشہور ہو گئی ہو اور پہلا معنی متروک ہو گیا ہو تو یہ پانچواں قسم ہے جس کا نام منقول ہے اور اگر پہلا معنی متروک نہیں ہوا بلکہ پہلے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور کسی مناسبت کیوجہ سے دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو پہلے

معنی کے اعتبار سے حقیقت کہیں گے یہ چھٹا قسم بن جائے گا اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مجاز کہیں گے جو کہ ساتواں قسم بن گیا۔اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔

جزئی کی تعریف: جزئی ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو معنی واحد معین مشخص ہو جس کا معنی واحد معین مشخص ہو جیسے زید۔

کلی متواطی کی تعریف: کلی متواطی ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد پر یکساں صادق آئے جیسے انسان۔

کلی مشکک کی تعریف: کلی مشکک ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد پر یکساں صادق نہ آئے۔

مشترک کی تعریف: مشترک ایسے لفظ مفرد متکثر المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے افراد کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو۔جیسے لفظ عین۔ منقول ایسے لفظ مفرد متکثر المعنی کو کہا جاتا ہے جو ابتداء تو ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو لیکن کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال مشہور ہو کر پہلا معنی متروک ہو چکا ہو جیسے دآبہ اور لفظ صلوٰۃ حقیقت ایسے لفظ مفرد متکثر المعنی کو کہا جاتا ہے جو پہلے ابتداء ایک معنی کیلئے وضع ہو اور کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں بھی استعمال ہو۔پہلے معنی میں استعمال ہو تو اسکا نام حقیقت ہے دوسرے معنی میں استعمال ہو تو یہ مجاز ہے جیسے لفظ اسد سے حیوان مفترس مراد ہو تو یہ حقیقت ہے اور رجل شجاع مراد ہو تو یہ مجاز ہے۔

سوال: اتحد اتحاد سے ہے اور اتحاد تعدد کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ اتحاد کا معنی ہوتا ہے دو یا دو سے زائد چیزوں کا مل جانا ایک ہو جانا حالانکہ یہ تقسیم تو باعتبار معنی کے متوحد اور واحد ہوئیکی ہے لہذا لفظ اتحد کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔

جواب: یہاں پر اتحد باب افتعال بمعنی توحّد باب تفعّل کے ہے۔

سوال: صاحب سلّم نے لفظ ایضاً کو یہاں پر کیوں ذکر کیا ہے؟ حالانکہ مقصود اختصار کے خلاف ہے؟

جواب: صاحب سلّم نے لفظ ایضاً کو ذکر کر کے ایک مسئلہ اختلافیہ میں ما ھو المختار کی طرف

اشارہ کیا ہے وہ مسئلہ اختلافی یہ تھا کہ ان اقسام آتیہ کا مقسم کیا ہے مفرد ہے یا مفرد کی خاص قسم اسم ہے جس میں دو مذہب ہیں۔

پہلا مذہب جمہور کا جن کا ذریعہ یہ ہے اقسام آتیہ کا مقسم مطلق مفرد نہیں بلکہ مفرد خاص قسم اسم ہے کہ اسم مقسم ہو رہا ہے اقسام کی طرف۔

دوسرا مذہب محققین کا ہے کہ ان اقسام آتیہ کا مقسم مطلق مفرد ہے۔ صاحب سلم نے لفظ ایضاً لا کر اشارہ کر دیا کہ میرے نزدیک محققین کا مذہب مختار ہے باقی رہی یہ بات کہ لفظ ایضاً سے کیسے اشارہ ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایضاً یہ مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا اض ایضا بمعنی رجع رجوعاً اور یہ رجوع تب ہوسکتا ہے جب کہ ہر دونوں تقسیموں کا مقسم ایک ہو۔

سوال: اس تقسیم ثانوی کا مقسم مطلق مفرد کو بنانا غلط ہے اس لئے کہ اگر اس تقسیم کا مقسم مطلق مفرد کو بنایا جائے تو لازم آئے گا وجود المقسم بدون الاقسام یا بعنوان دیگر عدم انحصار مقسم فی الاقسام جو کہ بدیہی البطلان ہے۔ سوال کی تلخیص بطریق قیاس لو کان المفرد لتقسیم الثانی لکان یلزم وجود المقسم بدون الاقسام و لکن التعلیه باطل فا المقدم مثله تالی کا بطلان تو بالکل واضح ہے باقی رہی یہ بات کہ بطلان بیان ملازمہ کیا ہے؟ یعنی مطلق مفرد کو مقسم بنانے سے وجود مقسم بغیر اقسام کے کیسے لازم آتا ہے اس کا اصل یہ ہے کہ جب کلمہ متحد المعنی ہو اور اسی طرح اداۃ متحد المعنی ہو تو ان کے ضمن میں مفرد متحد المعنی پایا جائے گا جو کہ مقسم ہے لیکن مفرد متحد المعنی کے اقسام ثلاثہ یعنی جزئی اور کلی متواطی اور کلی مشکک میں سے کوئی قسم نہیں پایا جاتا اس لئے کہ کلمہ اور اداۃ یہ نہ تو جزئی ہوتے ہیں نہ کلی متواطی اور نہ کلی مشکک بنتے ہیں تو لازم آئے گا وجود المقسم بدون الاقسام۔

جواب اول: مفرد متحد المعنی کا ان اقسام ثلاثہ یعنی جزئی اور متواطی اور مشکک کی طرف منقسم ہونے سے یہ قطعاً لازم نہیں آتا کہ مفرد کی انواع ثلاثہ یعنی اسم اور کلمہ اور اداۃ میں سے ہر نوع بھی ان اقسام کی طرف منقسم ہوا۔

جواب ثانی: جس سے پہلے ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کہ ایک مطلق الشئی اور دوسرا ہے الشئی المطلق۔ ان دونوں کے درمیان چار فرق ہیں۔ پہلا فرق کہ اول میں ترکیب اضافی ہے ثانی میں ترکیب توصیفی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اوّل لابشرط شئی کے درجہ میں ہے اور بشرط شئی کے درجہ میں ہے تیسرا فرق اول یوجد بوجود فرد ما اور ینتفی با نتفاء فرد ما ہوتا ہے اور ثانی یتحقق بتحقق فرد ما تو ہوتا ہے اور یوجد بوجودٗ فرد ما تو ہوتا ہے لیکن ینتفی با نتفاء فرد ما نہیں ہوتا۔ بلکہ ینتفی با نتفاء جمیع الافراد ہے۔ چوتھا فرق اول اسکے افراد کے احکام کو اسکی طرف منسوب کرنا درست ہوتا ہے یعنی اسکے افراد کے احکام کو اسی کا حکم کہنا صحیح ہوتا ہے۔ ثانی میں اسکے افراد کے احکام کو اسکی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہوتا یعنی اس کے افراد کے احکام کو خود اسکے احکام نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس تمہید کے بعد ہم یہ جواب دیتے ہیں ہیں کہ تقسیم ثانی کا مقسم مطلق مفرد ہے جو مطلق الشئی کے درجہ میں ہے اور مطلق مفرد کے افراد میں سے کوئی فرد بھی ان اقسام ثلاثہ میں پایا جائے اور اسم تو پایا ہی جاتا ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ مطلق مفرد مقسم ہے اور آپ کا یہ سوال تب وارد ہوتا جب ان اقسام کا مقسم المفرد المطلق کو قرار دیا جاتا۔ یا بعنوان دیگر یوں جواب دیا جائے گا کہ ان دونوں میں چوتھے فرق کو ہم لے لیتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ اقسام مفرد کے باعتبار اسم کے ہی ہیں اور اس اسم سے احکام کو چونکہ مطلق المفود کے احکام کہا جا سکتا ہے تو ہم نے مفرد کو مقسم بنالیا اور درحقیقت یہ اقسام کلی ہونا جزئی ہونا وغیرہ اسم ہی کے ہیں۔

سوال: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس تقسیم ثانی کا مقسم مفرد ہے اس لئے اگر مقسم مفرد قرار دیا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ مفرد کا مقسم ہونا بحسب الحقیقت ہے یا بحسب الظاہر۔ اور دونوں شقیں باطل ہیں اول اس لئے کہ مقسم کا الشئی المطلق کے درجہ میں ہونا ضروری ہے جس طرح کہ محققین نے تصریح کی ہے حالانکہ آپ نے ابھی بیان کیا ہے کہ مفرد کا مقسم ہونا مطلق الشئی کے درجہ میں تو صحیح ہے لیکن الشئی المطلق کے درجہ میں غلط ہے تو اس سے معلوم

ہوا کہ اس تقسیم کا مقسم مفرد کا بحسب الحقیقت ہونا باطل ہے اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ مفرد کا بحسب الظاہر مقسم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ اسم بحسب الحقیقت مقسم ہو یعنی حقیقت کے اعتبار سے تو مقسم اسم ہو لیکن ظاہر کے اعتبار سے مقسم مفرد ہو اسم کا مقسم ہونا بحسب الحقیقت بھی غلط اور باطل ہے کیونکہ اس صورت میں عموم اقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی ہے۔ کیونکہ مشترک منقول حقیقت اور مجاز یہ اقسام بھی اسم کے بن جائیں گے۔ حالانکہ مشترک منقول وغیرہ جس طرح اسم ہوتا ہے ایسے فعل اور حرف بھی ہوتا ہے لہذا جب یہ اقسام فعل اور حرف میں موجود ہونگے لیکن مقسم اسم متحقق نہیں ہوگا تو عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آئے گی تو معلوم ہوا کہ اسم کا بحسب الحقیقت مقسم ہونا بھی باطل ہے تو اس سے مفرد کا بحسب الظاہر اسم ہونا بھی باطل ہو جائے گا لہذا جب مفرد نہ بحسب الحقیقت مقسم بن سکتا ہے نہ بحسب الظاہر مقسم بن سکتا ہے تو مصنف کا لفظ ایضاً لاکر اشارہ کرنا مقسم کی طرف کہ اس تقسیم کا مقسم لفظ مفرد ہے یہ غلط ہوا؟

جواب: ہم احتمال ثانی کو لیتے ہیں کہ مفرد کا مقسم ہونا بحسب الظاھر ہے باقی رہی یہ بات کہ مفرد کا بحسب الظاھر مقسم ہونا یہ تو موقوف ہے اس بات پر کہ حقیقتاً اسم مقسم ہو اور اسم کا بحسب الحقیقت ہونا باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو شقیں ہیں۔ شق اول اتحاد معنی شق ثانی ہے تکثر معنی۔ شق اول کے اندر تو بحسب الحقیقت مقسم اسم ہی ہے اس لئے کہ یہ اقسام ثلاثہ جزئی متواطی مشکک ہونا صرف اسم ہی میں پائے جاتے ہیں اور شق ثانی کے اندر بحسب الحقیقت اور بحسب الظاہر ہر دونوں اعتبار سے مقسم مفرد ہے نہ کہ اسم لہذا عموم اقسام عن المقسم کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

سوال: جمہور مناطقہ نے تو اس تقسیم ثانی کا مقسم اسم کو بنایا ہے تو صاحب سلم نے مشہورین الجمہور سے عدول کیوں کیا؟

جواب: مذھب مشہور کے اندر عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی تھی۔ اس لئے کہ اشتراک اور نقل اور حقیقت مجاز یہ جس طرح اسم میں پائے جاتے ہیں اس طرح فعل حرف میں

پائے جاتے ہیں مگران کا مقسم اسم نہیں پایا جاتا کہ عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی تھی اس لئے صاحب سلم نے اسم کی مقسم قرار نہیں دیا مطلق مفرد کو مقسم بنادیا۔

سوال: مفرد متحد المعنی کو متکثر المعنی کا مقابل بنانا صحیح نہیں کیونکہ جس طرح تکثر تعدد کا تقاضا کرتا ہے۔اسی طرح اتحاد بھی تعدد کا تقاضا کرتا ہے اسی لئے اتحاد کہتے ہیں دو چیزوں کا کسی تیسری چیز میں شریک ہونا نیز اس کو مقابل بنانے سے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ جزئی اور متواطی اور مشکک میں تعدد ہو حالانکہ یہ خلاف واقع ہے؟

جواب: یہ سوال آپ کا تب وارد ہوتا ہے جب اتحاد اپنے حقیقی معنی پر ہو حالانکہ یہاں اتحاد بمعنی وحدت کے ہے۔

سوال: وحدت کی تین قسمیں ہیں (۱) وحدت بالعدد (۲) وحدت بالشخص (۳) واحد بالجنس۔ تمہاری مفرد کے معنی واحد ہونے سے کیا مراد ہے؟ اور جو مراد لو وہی غلط ہے اگر واحد بالعدد مراد ہو تو جزئی کی تعریف سے علم مشترک خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس کے معنی میں تعدد پایا جاتا ہے اور اگر واحد بالشخص ہو تو جزئی کی تعریف سے علم جنس خارج ہو جاتا ہے کیونکہ علم جنس میں وحدت شخصیہ نہیں ہوتی اور اگر وحدت جنسیہ مراد ہو تو جزئی کی یہ تعریف اپنے افراد میں سے کسی ایک جزئی پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ جزئی میں وحدت جنسیہ ہرگز نہیں پائی جاتی؟

جواب: ہم وحدت سے مراد واحد بالعدد لیتے ہیں باقی رہا سوال کہ جزئی کی تعریف سے علم مشترک خارج ہو جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ علم مشترک میں اگرچہ وضع کے اعتبار سے تعدد پایا جاتا ہے لیکن علم مشترک کے اطلاق کے وقت وہ ملحوظ اور معتبر نہیں ہوتا بلکہ ملحوظ فقط معنی واحد ہوتا ہے۔

قولہ معناہ۔

سوال: معنی کے لفظ سے کیا مراد ہے؟ معنی موضوع لہ مراد ہے یا معنی مستعمل فیہ مراد ہے اگر معنی موضوع لہ مراد ہو تو اس سے حقیقت و مجاز متکثر المعنی کی قبیل سے شمار کرنا غلط ہوگا اس لئے کہ حقیقت و مجاز معنی موضوع لہ میں کوئی تعدد اور کثرت نہیں پایا جاتا۔حالانکہ مصنف نے حقیقت و

مجاز کومتکثر المعنی سے شمار کیا ہے اگر معنی مستعمل فیہ مراد ہوتو اس وقت میں اسماء اشارات اور مضمرات اور موصولات متحد المعنٰی سے خارج ہو کر متکثر المعنی کے تحت داخل ہو جائیں گے اس لئے کہ ان کا معنی مستعمل فیہ میں تعدد وتکثر ہوتا ہے۔ متکثر المعنی کے تحت داخل ہو جاتے ہیں اس لئے کہ انکے معنی مستعمل فیہ میں بھی تعدد اور تکثر پایا جاتا ہے حالانکہ مصنفؒ نے اسمائے اشارات وموصولات ومضمرات کو متحد المعنی کے تحت شمار کیا ہے۔ لہذا نہ لفظ معنی سے معنی موضوع لہ مراد لیا جا سکتا ہے نہ معنی مستعمل فیہ تو یہ عبارت ہی غلط ہوگی؟

جواب: صاحب سلّم کی اس عبارت میں صنعت استخدام ہے۔

صنعت استخدام: کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب لفظ ذکر کیا جائے تو اور معنی مراد ہو جب ضمیر اسکی طرف راجع کی جائے تو دوسرا معنی مراد لیا جائے تو یہاں پر بھی ایسے ہے ان اتحد معناہ میں معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہے۔ اور جب ان کثر میں ضمیر کو راجع کیا گیا معنی کی طرف تو اسوقت معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہے لہذا اب نہ حقیقت ومجاز کا متکثر المعنی سے نکل کر متوحد المعنی میں داخل ہونا لازم آئے گا اور نہ ہی اسمائے اشارات، مضمرات، موصولات کا مفرد متوحد المعنی سے نکل کر مفرد متکثر المعنی کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

سوال: صاحب سلّم نے فرمایا ہے کہ مفرد کا معنی واحد مع التشخص ہو تو جزئی ہے اس مع التشخص سے جو معیت سمجھی جاتی ہے اس سے کیا مراد ہے؟ کیا تم مقارنت مراد لیتے ہو یا معنی موضوع لہ میں دخول مراد لیتے ہو اگر معیت تشخص سے مراد مقارنت ہو تو جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کلی پر صادق آئے گی۔ اس لئے کہ جمیع کلیات سے معانی کی مقارنت ہوتی ہے اور اگر تشخص معنی موضوع لہ میں داخل ہو تو اس صورت میں جزئی کی تعریف سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جو مدرک بالحس ہو اور اگر معیت تشخص سے معنی موضوع لہ میں دخول مراد ہو تو اس صورت میں جزئی کی تعریف سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جو مدرک بالحس نہ ہو جیسے لفظ اللہ اور جبرائیل وغیرہ۔

جواب: معیت تشخص سے مراد دخول فی التشخص ہے باقی رہی یہ بات کہ جزئیات غیر مدرکہ بالحس

اس سے خارج ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خارج نہیں ہوتی اس کیلئے جزئیات غیر مدرکہ بالحس میں اگرچہ ادراک بالفعل نہیں ہوتا لیکن بالقوۃ ہوتا ہے اور جزئی کی تعریف کے صادق آنے کیلئے اتنی بات بھی کافی ہے کہ ادراک بالقوۃ ہو۔ اس کیلئے ادراک بالفعل کا ہونا قطعاً ضروری نہیں۔

سوال: ان اتحد معناه مع تشخصه یہ شرط جزئی اس کیلئے جزاء ہے اور معیت تشخص یہ جزاء نہیں بلکہ متممات شرط میں سے ہے جب یہ متممات شرط میں سے ہے تو فاء کو اس مع پر داخل نہیں کرنا چاہیے تھا کیونکہ فاء کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ وہ جزاء پر داخل ہوتی ہے تو عبارت یوں ہونی چاہیے تھی ان اتحد معناه مع تشخصه فجزئی۔

قوله ویدخل فیه المضمرات...... علی ما هو التحقیق.

صاحب سلم اس عبارت میں ایک مسئلہ اختلافیہ میں ما هو المختار کو بیان کر رہے ہیں۔

وہ مسئلہ اختلافی یہ ہے مضمرات اور اسمائے اشارات جزئی کے تحت داخل ہیں یا جزئی کے تحت داخل نہیں بلکہ ان مجازات کی قبیل سے ہیں جو متروک الحقیقت ہیں جس میں دو مذہب ہیں مذاہب اور دلائل کی تفصیل سے پہلے بطور تمھید ایک مقدمہ جان لیں۔

مقدمہ: جب بھی کسی لفظ کو وضع کیا جائے تو چار چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

(۱) واضع (۲) موضوع (۳) وضع (۴) موضوع لہ۔

وضع اور موضوع لہ کے اعتبار سے عقلاً چار صورتیں بنتی ہیں۔ (۱) وضع بھی عام ہو اور موضوع لہ بھی عام ہو یعنی واضع وضع کرتے وقت امر کلی کا لحاظ کرے اور وضع بھی امر کلی کیلئے کرے تو یہ وضع عام اور موضوع لہ عام ہے جس طرح کہ فاعل اسکی وضع بھی عام ہے اس لئے کہ وضع کیا گیا ہے ما قام به الفعل کیلئے اور اس کا موضوع لہ بھی عام امر کلی ہے کوئی جزئی نہیں۔

(۲) وضع بھی خاص ہو اور معنی موضوع لہ بھی خاص ہو۔ یعنی واضع وضع کرتے وقت امر جزئی کا لحاظ کیا ہو اور وضع بھی امر جزئی کیلئے کرے جیسے زید کی وضع ذات زید کیلئے یہ وضع بھی خاص ہے اور موضوع لہ بھی خاص ہے۔

(۳) وضع عام ہو اور معنی موضوع لہ خاص ہو یعنی واضع وضع کرتے وقت امر کلی کا لحاظ کرے لیکن وضع امر جزئی کیلئے کرے۔ صاحب سلم کے مذہب کے مطابق اسمائے مضمرات اور اسمائے اشارات ہیں۔

(۴) وضع خاص ہو اور معنی موضوع لہ عام ہو یہ محض عقلی احتمال ہے واقعہ نفس الامری میں کوئی مثال اور کوئی قسم متحقق نہیں اس تمہید مقدمہ کے بعد اختلاف مذاہب مع دلائل سمجھیے اس میں دو مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب قاضی عزالدین اور میر صاحب کا ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارات جزئی میں داخل ہیں یعنی ان میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے ان کا موضوع لہ خاص امر جزئی ہے تو یہ جزئی کے تحت داخل ہیں۔

دوسرا مذہب علامہ تفتازنی اور انکے متبعین کا ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارات انکی وضع بھی عام ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے لہذا جب انکی وضع امر کلی کیلئے ہوئی تو کلیات بنیں گے نہ کہ جزئیات کے تحت داخل ہوں گے۔

سوال: جب ان کا موضوع لہ عام ہے امر کلی کیلئے ہے ان کا استعمال بھی امر کلی کیلئے ہونا چاہیے حالانکہ ان کا استعمال ہمیشہ ہمیشہ جزئیات میں ہوا کرتا ہے۔

جواب: ان کا استعمال معنی حقیقی یعنی امر کلی میں متروک ہو چکا ہے یہ جزئیات میں ہمیشہ استعمال ہوتے ہیں اور یہ مجازات متروکۃ الحقائق کے قبیل سے ہیں جن کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ حقیقی میں سرے سے ہوا ہی نہیں بلکہ ہمیشہ ہمیشہ مجازی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

علامہ تفتازنی کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ یہ مجازات متروکۃ الحقائق کے قبیل سے نہیں بلکہ جزئی کے تحت داخل ہیں اب ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ انکی وضع کسی خاص جزئی کیلئے ہے یا ہر ہر جزئی کیلئے ہے ہر دونوں شقیں باطل ہیں اگر تم کہو کہ جزئی خاص کیلئے ہے تو لازم آئے گا دوسری جزئیات میں استعمال مجازی ہو حالانکہ اس کا قائل تو کوئی بھی نہیں۔ اور اگر تم یہ کہو یہ ہر ہر جزئی کیلئے وضع ہے تو اس صورت میں لازم آئے گا تعدد کیوجہ سے

مشترک کی قبیل سے ہونا حالانکہ اس کا بھی کوئی قائل نہیں۔

جواب دلیل: علامہ تفتازانی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ مضمرات اور اسمائے اشارات کی وضع ہر ہر جزئی کیلئے ہوتی ہے باقی رہی یہ بات کہ اشتراک لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا مشترک ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ اسمیں وضع واحد عام ہے اور مشترک کیلئے ضروری ہے کہ وضع متعدد ہوں۔ صاحب سلم نے وضعـاً کی قید نہ لگا کر مضمرات اور اسمائے اشارات کو جزئیات میں داخل کیا اس پر پہلی دلیل یہ ہے

دلیل اول یہ ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارت کا استعمال جب بھی ہوتا ہے تو متبادر الی الذھن بغیر قرینہ کے جزئی معنی مراد ہوتا ہے اور کسی لفظ کے معنی کا بغیر قرینے کے متبادر الی الفھم ہونا اس کے حقیقی معنی اور موضوع لہ ہونیکی دلیل ہوتی ہے لہٰذا ان کا موضوع لہ وہ معنی جزئی ہے تو یہ مضمرات اور اسمائے اشارات جزئیات کے تحت داخل ہیں۔

دلیل ثانی: آپ ہماری بات تسلیم کرلیں کہ ان کا موضوع لہ عام نہیں خاص ہے ورنہ تو انکو متروکۃ الحقائق کے قبیل سے ماننا پڑے گا۔ جو کہ ایک امر قبیح ہے اور مستبعد ہے دلیل اول پر سوال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان کا استعمال معنی جزئی میں ہوتا ہے درست نہیں اس لئے کہ امر کلی میں مستعمل ہوتے ہیں جیسے الحیوان ھو جنس اس میں ھو ضمیر ہے جس کا مرجع حیوان ہے جو کہ امر کلی ہے تو اس سے خاص انسان مراد نہیں تو معلوم ہوا ان کا استعمال معنی کلی میں بھی ہوتا ہے۔

جواب: اکثر اور بیشتر ان کا استعمال معنی جزئی میں ہوتا ہے ہم نے اکثریت کا اعتبار کیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ للاکثر حکم الکل کے تحت ہم نے یہ کہ دیا کہ اس کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے اور معنی کلی میں ان کا استعمال شاذ و نادر ہے۔

قولہ وبدونہ متواط.

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مفرد متوحد المعنی کا معنی واحد معین مشخص نہ ہو تو وہ کلی ہے پھر یہ دو حال سے خالی نہیں اس کا صدق تمام افراد پر یکساں ہوگا یا نہیں اگر یکساں ہو تو بھی متواطی ہے اور اگر دو

افراد پر برابر صادق نہ ہوتو کلی مشکک ہے۔

سوال: کلی کا صدق اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستواء محالات کی قبیل سے ہے۔ مثلاً انسان کا صدق اپنے افراد میں سے زید پر اور طرح کا ہے عمرو پر اور طرح کا ہے اور اسی طرح افراد ذھنیہ پر اور طرح کا ہے افراد خارجیہ پر اور طرح کا ہے تو یہ کہنا کہ اس کا صدق تمام افراد پر یکساں ہوتا ہے یہ کیسے صحیح ہے؟

جواب: متواطی کی تعریف میں مساوات سے مراد یہ نہیں کہ من کلی الوجوہ مساوات ہواور تفاوت سرے سے نہ ہو بلکہ تساوی اور مساوات سے یہ مراد ہے کہ تفاوت کی وہ صورتیں اور وہ وجوہات جو کلی مشکک میں معتبر ہیں وہ یہاں موجود نہ ہوں۔

وجہ تسمیہ: متواطی ماخوذ ہے تواطا سے ہے تواطا کا معنی ہے توافق چونکہ یہ کلی بھی اپنے تمام افراد پر علی سبیل التوافق صادق آتی ہے اسی وجہ سے اسکو کلی متواطی کہتے ہیں اور کلی مشکک کو مشکک اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مخاطب کو شک میں ڈال دیتی ہے اور یہ شک میں اس طرح ڈالتی ہے کہ جب ناظر اتحاد معنی کی طرف دیکھتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ یہ متواطی ہے اور جب صدق علی الافراد کی اختلاف کی طرف دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ مشترک ہے تو یہ کلی ناظر کو شک میں ڈالتی ہے کہ یہ متواطی ہے یا مشترک ہے اسی وجہ سے اس کا نام مشکک رکھدیا گیا۔

متن **و حصر التفاوت فی الاولویة .... الزیادة۔**

صاحب سلم کی غرض تشکیک میں تفاوت کی اقسام معتبرہ کو بیان کرنا ہے کہ تفاوت کی معتبر چار قسمیں ہیں۔ (۱) تفاوت بالا ولیة (۲) تفاوت بالاولویة (۳) تفاوت بالشدۃ اوالضعف (٤) تفاوت بالزیادۃ و النقصان۔

تفاوت بالاولیة کی تعریف: کسی کلی کا اپنے بعض افراد پر صادق آنا علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کیلئے جیسے وجود ایک کلی ہے اس کے دو فرد ہیں۔ واجب اور ممکن۔ اس وجود کا واجب تعالیٰ پر صادق آنا علت ہے ممکنات کے وجود پر صادق آنے کیلئے یعنی ذات باری

تعالیٰ کا وجود ممکنات کے وجود کیلئے علت ہے اور ممکنات کا وجود معلول ہے۔

تشکیک بالاولویۃ کی تعریف: کہ کسی کلی کا اپنے بعض افراد پر صادق آنا بلا واسطہ ہو اور دوسرے بعض افراد پر صادق آنا بالواسطہ ہو جیسے یہ مثال وجود کلی ہے جس کے دو فرد ہیں۔

(۱) واجب (۲) ممکن۔ وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر بلا واسطہ ہے اور ممکن پر صادق آنا بالواسطہ ہے۔

تفاوت بالشدۃ و الضعف کی تعریف: کہ عقل کا وہم کے تعاون کے ذریعے کسی کلی کے فرد اشد سے فرد اضعف کے کئی امثال کا انتزاع کرے جس طرح کہ برف ایک کلی ہے اسکے افرد میں سے برف کی سفیدی اشد ہے کاغذ کی سفیدی اضعف ہے تو برف کی سفیدی سے کاغذ جیسی کئی سفیدیاں نکل سکتی ہیں۔

تفاوت بالزیادۃ و النقصان کی تعریف: وہم کے تعاون کے ذریعے کسی کلی کے فرد ازید سے فرد انقص کے کئی امثال کا انتزاع کیا جا سکے جیسے خطوط ایک کلی ہے اسکے افراد میں خط طویل فرد ازید ہے اور خط قصیر فرد انقص ہے تو اس خط ازید سے کئی خط انقص نکل سکتے ہیں۔

فائدہ: تشکیک بالشدۃ و الضعف اور تشکیک بالزیادہ و النقصان کے درمیان دو فرق ہیں

پہلا فرق: شدۃ کیفیت ہوتی ہے جو کہ مقولہ کیف کے تحت داخل ہے زیادۃ مقادیر میں سے کہ جو مقولہ کم کے تحت داخل ہے۔

پہلا فرق: یہ ہے کہ شدۃ میں امثال اضعف کا انتزاع فرد اشد سے اشارہ حسیہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا اور زیادۃ میں امثال اقل کا انتزاع فرد ازید سے اشارہ حسیہ کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ بہر حال تفاوت کی ان اقسام اربع میں سے جونسی قسم متحقق ہوگی تشکیک متحقق ہو جائے گی۔

قولہ والا تشکیک فی الماھیات..... بل فی اسود۔

صاحب سلم اس عبارت میں بھی مسئلہ اختلافی میں ماھو المختار کو بیان کیا ہے۔ جس سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ جان لینا ضروری ہے۔

مقدمہ: کہ اشیاء کے درمیان جو اختلاف ہوتا ہے وہ تین قسم پر ہوتا ہے۔ (۱) اختلاف

بالماهیت جیسے انسان اور فرس (۲) اختلاف فی العوارض کما بین الرومی و الزنجی (۳) اختلاف بالکمال و النقصان۔ کما بین الفیل و البعوضة و النّملة: اختلاف کی پہلی دو قسم کے متحقق اور موجود ہونے میں اتفاق ہے اشراقیہ اور مشائیہ کا۔ البتہ تیسرے قسم اختلاف بالکمال و النقصان میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اختلاف بھی اشیاء میں متحقق ہے یا نہیں۔

اشراقیین کا مذهب : یہ ہے کہ انکے نزدیک یہ تفاوت اشیاء میں متحقق ہے اور

مشائیه: تین قسم بناتے ہیں۔

(۱) ماهیت جوهریه (۲) ماهیت عرضیه (۳) اتصاف الافراد بالعوارض۔ مشائی کہتے ہیں کہ قسم ثالث میں اختلاف ہو۔ تفاوت تو تشکیک میں متحقق ہے لیکن قسم اول اور ثانی میں تفاوت متحقق نہیں ہے لہذا محل نزاع یہ دو قسمیں ہوئیں۔

(۱) ماهیت جوهریه (۲) ماهیت عرضیه صاحب سلّم مشائیہ کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے دعاوی ثلاثہ کو بیان کیا ہے اور تفریعات کو دعویٰ اولیٰ لا تشکیک فی الماهیات اور دعویٰ ثانیه و لا فی العوارض اور دعویٰ ثالثه بل فی اتصاف الافراد بها۔ پہلے دعویٰ پر تفریع فلا تشکیك فی الجسم سے دی ہے اور دوسرے دعویٰ پر تفریع ولا فی السواد سے ہے اور تیسرے دعویٰ پر تفریع بل فی اسود سے ہے۔

دعویٰ اولیٰ: ماھیات میں کسی قسم کی تشکیک نہیں نہ اوّلیت کی نہ اولویت کی۔

دلیل : جس سے پہلے دو باتیں سمجھنا ضروری ہیں۔ پہلی بات: ماھیت اپنے افراد کیلئے ذاتی ہوتی ہے۔ دوسری بات: ذاتی کا ثبوت برائے ذات محتاج الی الغیر نہیں ہوتا اگر ذاتی کا ثبوت برائے ذات محتاج الی الغیر ہو جائے تو اسے اصطلاح میں مجعولیت ذاتی کہا جاتا ہے جو کہ باطل ہوتی ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماھیات میں تشکیک بالاوّلیت ہو تو اس صورت میں ماھیت کا ثبوت بعض افراد کیلئے بالعلت ہوگا حالانکہ ماھیت ان بعض افراد کیلئے ذاتی ہے تو لازم آئے گا ذاتی کا ثبوت معلل بالعلت ہونا اور ذاتی کا ثبوت معلل بالعلت ہونا یہ

مجعلو یت ذاتی ہوا کرتی ہے جو کہ باطل ہے لہذا ماھیات اور ذاتیات میں تشکیک بالاولیت نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح تشکیک بالاولویت بھی نہیں ہوسکتی اس لئے اگر تشکیک بالاولویت ہوتو ماھیت کا صدق بعض افراد پر بالذات بلاواسطہ ہوگا اور بعض افراد پر بالغیر بالواسطہ ہوگا تو اس سے لازم آئے گا ماھیت کا صدق ان دوسرے افرد پر محتاج الی الغیر اور ذاتی کے ثبوت کا محتاج الی الغیر ہونا مجعولیت ذاتیہ ہے جو کہ باطل ہے لہذا ثابت ہوا کہ لاتشکیك فی الماھیات دلیل کی تلخیص بطریق قیاس اس طرح ہوگی لو تحققت الاولویة و الاوّلیة فی الماھیات للزم مجعولیت الذاتیة لکنّ التالیه باطل فالمقدم مثلهٗ:

سوال: ہم دلیل کی تالی کے بطلان کونہیں مانتے اس لئے کہ مناطقہ نے دو باتوں کی تصریح کی ہے پہلی بات: حمل العالی علی السافل لاجل المتوسط کہ عالی کا حمل سافل پر ہوتا ہے متوسط کیوجہ سے دوسری بات: یہ ہے کہ ثبوت العالی للسافل کیلئے متوسط کو حداوسط قرار دیا جاتا ہے تو یہ برہان لمّی ہوتا ہے جیسے الانسان جسم لانه حیوان و کل حیوان جسم فالانسان جسم اس برہان میں عالی کا ثبوت یعنی جسمیت کا سافل کیلئے یعنی انسان کیلئے ہے متوسط یعنی حیوان کے واسطے سے تو حیوانیت کو حداوسط قرار دیا ہے ان دونوں باتوں سے صراحتاً یہ ثابت ہوگیا کہ ذاتی کا ثبوت معلل بالعلت ہوسکتا ہے اور یہی مجعولیت ذاتیہ ہے تو ثابت ہوا مجعولیت ذاتیہ باطل نہیں لہذا تالی کا بطلان مسلّم نہ ہوا۔

جواب: مجعولیت ذاتیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ذاتی کا معلل بالعلت ہونا امر داخل کے اعتبار سے ہو۔ (۲) ذاتی کا معلل بالعلت ہونا امر خارج کے اعتبار سے ہو پہلی قسم باطل نہیں دوسری قسم باطل ہے اور حمل العالی علی السافل بواسطة المتوسط میں مجعولیت ذاتیہ کی پہلی قسم ہے دوسری قسم نہیں جب کہ ہماری دلیل میں دوسری قسم مراد ہے لہذا مادہ نقض میں جو مجعولیت ذاتیہ متحقق ہے وہ باطل نہیں اور جو مجعولیت ذاتیہ باطل ہے وہ مادہ نقض میں متحقق نہیں۔

ذاتیات اور ماھیات میں تشکیک بالشدة و الزیادة کی مندفع ہونے پر دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماھیات میں تشکیک بالشدة و الضعف اور اسی طرح

تشکیک بالزیادۃ و النقصان کا تحقق ہو اس صورت لامحالہ ماھیت کے بعض افراد اشد اور بعض اضعف ہونگے اسی طرح بعض افراد ازید ہونگے اور بعض انقص ہونگے۔ اب ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ فرد اشد اور فرد ازید کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل ہوں گے یا نہیں اگر آپ کہیں کہ کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل نہیں تو اس صورت میں بعض افراد کا اشد اور اضعف اور اسی طرح ازید اور انقص ہونا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے لہذا لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ فرد اشد اور ازید کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل یقینا ہوگا اب ہم آپ سے امر زائد مختص بہ کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ آیا یہ ماھیت میں داخل ہے یا خارج۔ اگر یہ کہا جائے کہ ماھیت میں داخل ہے تو اس صورت میں اشد اور ازید اضعف اور انقص کی ماھیت کا مختلف ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس لئے کہ اشد اور اضعف اسی طرح ازید اور انقص کو ماھیت واحدہ کے افراد فرض کئے گئے تھے اور اگر یہ کہا جائے کہ امر زائد مختص بہ ماھیت سے خارج ہے تو اس صورت میں تشکیک امر خارج میں ہوئی نہ کہ ماھیات میں لہذا ثابت ہو لا تشکیک فی الماھیات کہ ماھیات میں کسی قسم کی کوئی تشکیک نہیں ہوسکتی۔

قولہ ولا فی العوارض۔

دعویٰ ثانیہ : کا بیان ہے جس کا اصل یہ ہے کہ عوارض میں بھی کسی قسم کی تشکیک نہیں۔ عوارض سے مراد ماھیت عرضیہ ہیں۔ جیسے سواد و بیاض وغیرہ اس لئے اگر ماھیات عرضیہ میں یعنی سواد و بیاض وغیرہ میں تشکیک ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ یہ تشکیک افراد کے لحاظ سے ہوگی جیسے سوادات خاصہ بیاضات خاصہ مثلاً بیاض ثوب بیاض غیر ثوب۔ یا معروض یعنی اقسام کے لحاظ سے ہوگی اگر تشکیک ماھیت عرضیہ میں افراد کے لحاظ سے ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ اگر یہ تشکیک ہوگی تو پھر یا تشکیک بالاولویت ہوگی یا تشکیک با لاوّلیت ہوگی یا تشکیک بالشدۃ و الضعف ہوگی یا تشکیک بالزیادۃ و النقصان ہوگی تشکیک بالاوّلیت ۔ تشکیک بالاوّلیت کی صورت میں تو مجعولیت ذاتیہ کی خرابی لازم آئے گی جس کی تقریر ہم دعویٰ اوّلیٰ میں کر چکے ہیں۔

اور اگر تشکیک بالشدة و الزیادة ہو تو اس صورت میں بعض افراد اشد اور بعض افراد ازید ہونگے اب ہم افراد ازید اور اشد کے بارے میں سوال کرتے ہیں یہ کسی امر زائد پر مشتمل ہونگے یا نہیں۔ اگر امر زائد پر مشتمل نہ ہوں تو اس صورت میں بعض افراد کو ازید اور بعض کو انقص اسی طرح بعض کو اشد اور بعض کو اضعف کہنا غلط ہو جائے گا۔ حالانکہ یقیناً بعض افراد اشد اور بعض افراد اضعف ہیں اسی طرح بعض افراد ازید اور بعض افراد انقص ہیں۔ تو خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے۔ اور اگر یہ امر زائد مختص بہ پر مشتمل ہوں تو پھر امر زائد مختص بہ کے بارے میں ہم سوال کرتے ہیں کہ فرد اشد اور ازید کی ماھیت میں داخل ہونگے یا نہیں اگر داخل ہوں تو اس صورت میں اختلاف ماھیات لازم آئے گا کہ یہ امر زائد مختص بہ فرد اشد اور ازید میں تو پایا جائے گا لیکن فرد انقص فرد اضعف میں نہیں پایا جائے گا تو یہ جزء فرد انقص اور فرد اضعف میں منتفی ہو جائے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ انتفاء جزء مستلزم ہوتا ہے انتفاء کل کو۔ تو اس سے یہ معلوم ہوگا کہ فرد اضعف اور فرد انقص کی ماھیت اور ہے فرد ازید اور اشد کی ماھیت اور ہے حالانکہ انکی ماھیت تو ایک ہی ہے اور اگر امر زائد مختص بہ کی ماھیت عرضہ سے خارج ہو تو یہ ہمارے دعوے اور مطلوب کے منافی نہیں اور اگر تشکیک معروض میں ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ تشکیک میں حمل مواطاتی معتبر ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ماھیت عرضیہ کا حمل اپنے معروضات پر مواطاتی نہیں ہوتا اس لئے کہ یوں نہیں کہا جا سکتا کہ الجسم سواد الجسم بیاض اور حمل متواطی کی تعریف حمل مواطاتی کی تعریف یہ ہے کہ جسمیں فی یا ذو کا واسطہ ہو۔

قولہ بل فی اتصاف الا فراد بھا۔

دعویٰ ثالثہ : کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تشکیک ماھیت کے افراد کے عوارض کے ساتھ متصف ہونے میں مثلاً وہ کپڑا جو زیادہ سواد کے ساتھ متصف ہو اور دوسرا کپڑا جو کم درجے سواد کے ساتھ متصف ہو تو کہا جا سکتا ہے اسود شدید اسود ضعیف یعنی نفس جسم نفس سواد میں کسی قسم کی کوئی تشکیک نہیں بلکہ جسم کے بیاض و سواد کے ساتھ متصف ہونے میں تشکیک ہے یہ دعویٰ تو

بالکل ظاہر ہے جس پر دلیل کی ضرورت نہیں

اشراقیین کا جواب الزامی: وہ یہ ہے کہ جس دلیل کے ساتھ اپنے ماھیت جوہری اور ماھیت عرضی میں تشکیک کو باطل کیا ہے اسی دلیل کے ساتھ ہم اتصاف الافراد بالعوارض میں تشکیک کو باطل کر سکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ہم پوچھتے ہیں کہ اتصاف الافراد بالعوارض میں فرد ازید فرد انقص سے کسی امر زائد پر مشتمل ہے یا نہیں اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ امر زائد پر مشتمل نہیں تو یہ خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے اور اگر وہ امر زائد پر مشتمل ہے تو وہ پھر امر داخل ہوگا یا امر خارج اگر امر داخلی ہے تشکیک ماھیات کی ہوئی جس کو سب مانتے ہیں اور اگر وہ امر خارجی ہے تشکیک عوارض کی ہوئی اسکو بھی سب مانتے ہیں اس دلیل سے آپ کا مدعی ثابت نہیں ہوسکتا۔

اشراقیین کا جواب تحقیقی: کہ ہم آپ کی دلیل میں پیش کردہ شق اول کو لے لیتے ہیں کہ فرد ازید کسی امر زائد پر مشتمل نہیں ہوگا۔ اور زیادتی اسمیں مرتبے کیوجہ سے آئے گی مثلاً خلیفہ اوّل ابوبکر صدیقؓ بھی حیوان ناطق ہیں اور ابوجہل ملعون بھی حیوان ناطق ہے لیکن انکے مرتبے کیوجہ سے صدیق اکبرؓ کی انسانیت بڑھ گئی ابوجہل کی کم درجے کی ہوگئی۔ اسی طرح حیوانیت میں چیونٹی بھی ہے اور حیوانیت میں ہاتھی بھی ہے تو جو حیوانیت ہاتھی میں ہے وہ اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو چیونٹی میں ہے وہ کم درجے کی ہے تو ثابت ہوا کہ ماھیات میں تفاوت ہوتا ہے جب ماھیات اور عوارض میں تشکیک ثابت ہوگئی تو صاحب سلّم کا یہ کہنا کہ ان میں تشکیک نہیں ہوتی اور مشائیہ کے مذھب کو اختیار کرنا درست نہیں۔

قولہ و معنیٰ کون احد الفردین اشد من الآخر۔

صاحب سلّم نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال: ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ ماھیات میں تشکیک فی الزیادات و النقصان نہیں اس لئے کہ تشکیک کا معنی مشہور ہے ماھیت کے آثار کا بعض افراد میں زائد ہونا اور بعض افراد میں ناقص اور کم پایا جانا اور یہ بات بداھۃ ثابت ہے کہ وجود کے آثار واجب تعالیٰ میں زیادہ

ہیں بہ نسبت ممکن کے۔ اوراسی طرح انسانیت کے آثار عقلمند انسان میں زیادہ ہیں بہ نسبت بیوقوف اوراحمق کے۔ اوراسی طرح حیوانیت کے آثار ہاتھی میں زیادہ ہیں بہ نسبت مچھر اور چیونٹی کے تو ماھیات میں تشکیک کا ہونا بداھۃً ثابت ہے لہذا آپ کا نفی کرنا کہ مطلق ذاتیات میں کسی قسم کی تشکیک نہیں ہوتی یہ غلط ہے۔

جواب: ماھیات اورذاتیات میں **تشکیك فی الزیادۃ** وغیرہ کی جونفی کی گئی ہے یہ **تشکیك بالمعنی المشهور** کے اعتبار سے نہیں کی گئی بلکہ **تشکیك معنی معتبر عند المحققین** کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ جس کو ماقبل میں بیان کردیا گیا ہے۔

قوله فافهم۔

صاحب سلم نے مقام کے وقت کی طرف اشارہ کیا جس کی تفصیل ملاں حسن میں دیکھی جاسکتی ہے۔

قوله وان کثر معناهٗ۔

اس عبارت میں تیسرے احتمال کو بیان کیا جارہا ہے کہ لفظ ایک ہو اور معانی زیادہ جس کی چار قسمیں ہیں۔ **مشترك، منقول، حقیقت، مجاز۔**

قوله والحق انهٗ واقع حتی بین ...... لاعموم فیه حقیقةً۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں دریا کو کوزے میں بند کیا ہے کہ مشترک کے بارے میں اختلافات خمسہ میں ماھو المختار کا بیان علی سبیل الاجمال کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ مشترک کے بارے میں پانچ یا چھ مسائل میں اختلاف ہے۔

پهلا مسئله اختلافی یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے یانہیں۔

دوسرا مسئله اختلافی یہ ہے کہ امکان کے بعد یہ واقع بھی ہے یانہیں۔

تیسرا مسئله اختلافی یہ ہے کہ وقوع کے بعد ضدین کے درمیان آتا ہے یانہیں۔

چوتها مسئله اختلافی کہ اسمیں عموم بھی ہوتا ہے یانہیں۔

پانچواں مسئله اختلافی کہ پھر عموم اس میں حقیقت بھی ہے یانہیں۔

اختلاف اول: جمہور کے نزدیک مشترک ممکن ہے اور عند البعض ممکن نہیں۔

بعض کی دلیل کہ مشرک اگر ممکن ہو تو امکان کی تین صورتیں بنتی ہیں اور تینوں باطل ہیں۔

(۱) مشترک کا کوئی معنی مراد نہ ہو۔ (۲) سب معانی مراد ہوں (۳) بعض معنی مراد ہوں۔

پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر اس کا کوئی معنی مراد ہی نہیں تو اسکی وضع کا فائدہ کیا ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ نفس کا آن واحد میں امور متعددہ کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور تیسرا احتمال کہ مشترک کے بعض معنی مراد ہوں اور بعض نہ ہوں یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ اسمیں ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آتی ہے۔

جواب اول: جمہور علماء کی طرف سے اس دلیل کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم تیسری شق مراد لیتے ہیں مشترک کے بعض معنی مراد ہیں باقی رہا آپ کا سوال کہ ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ ترجیح مع المرجح ہے اس لئے جب بھی کوئی معنی مراد ہوتا ہے تو وہاں پر کوئی مناسبت اور کوئی قرینہ سے مراد لیا جاتا ہے۔

جواب ثانی: کہ ہم دوسری شق اختیار کر کے جواب دے سکتے ہیں کہ مشترک کے جمیع معانی مراد ہیں باقی رہا آپ کا سوال کہ نفس کا آن واحد میں امور متعددہ کی طرف متوجہ ہونا اس بطلان کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس بطلان پر جس قدر دلائل دیئے گئے ہیں سب پر رد وقدح کر دی گئی ہے۔

اختلاف ثانی: مشترک کے بارے میں دوسرا اختلاف یہ ہے کہ مشترک ممکن ہو کر واقع اور متحقق بھی ہے یا نہیں، جس میں دو مذہب ہیں۔ جمہور علماء کے نزدیک مشترک ممکن ہو کر متحقق اور واقع موجود ہے اور بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ مشترک صرف ممکن ہیں۔ لیکن اس کا وقوع نہیں۔ ہم دلیل عدم وقوع کی قائلین کی ذکر کرینگے اور اس کا جواب دیں گے جس سے وقوع کا اثبات ہو جائے گا۔

دلیل بر عدم وقوع مشترک: اگر مشترک موجود اور متحقق ہو تو اسکے استعمال کے دو ہی طریقے ہیں اور دونوں باطل ہیں۔ پہلا طریقہ مشترک کے معنی مرادی کی وضاحت کی جائے گی یا نہیں اگر وضاحت کی جائے تو یہ طوالت بلا سود ہے جو مناسب اور صحیح نہیں اور گر معنی مرادی کی

وضاحت نہ کی جائے تو اس میں ابہام باقی رہے گا جو کہ مخل بالفہم ہے لہذا مشترک کا وقوع عبث اور لغو ہو جائے گا۔ تو ثابت ہوا کہ مشترک ممکن تو ہے لیکن واقع نہیں۔

جواب: ہم اس دلیل کے دونوں احتمال اختیار کر کے جواب دے سکتے ہیں پہلی شق میں آپ کا سوال تھا کہ طوالت بلا سود لازم آتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طوالت بالسود ہے اس لئے کہ تفصیل بعد الاجمال اوقع فی النفس ہوتی ہے اور دوسری شق کے اندر آپ نے کہا تھا ابہام لازم آتا ہے یہ مخل بالفہم ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات ابہام مقصود ہوا کرتا ہے جیسے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ہجرت کے موقعہ پر فرمایا تھا ھذا رجل یھدینی السبیل لہذا ان دونوں صورتوں میں مستعمل ہو سکتا ہے۔

اختلاف ثالث: تیسرا اختلاف مشترک کے بارے میں یہ ہے کہ مشترک کا وقوع بین الضدین بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اسمیں دو مذہب ہیں۔ جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ مشترک کا ضدین کیلئے وقوع ہو سکتا ہے یعنی لفظ مشترک کی وضع ایسے دو معنیٰ کیلئے بھی ہو سکتی ہے جو آپس میں ضدین ہوں۔ اور بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ مشترک کا وقوع بین الضدین نہیں ہو سکتا۔

دلیل: بر عدم وقوع مشترک بین الضدین جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مشترک کا وقوع بین الضدین ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا محل واحد میں جو کہ باطل ہے۔

جواب: اجتماع نقیضین کا محل واحد میں جمع ہونا مطلقاً باطل نہیں بلکہ یہ اس وقت باطل ہے جب جہت واحدہ ہو اگر جہات مختلف اور متعدد ہوں تو قطعاً باطل نہیں اور مشترک میں بھی جہات مختلف ہوتی ہے اور ہم اس دعویٰ کو قرآن مجید سے بھی ثابت کر سکتے ہیں جیسے ثلاثۃ قروء میں قروء مشترک جو واقعہ بین الضدین ہے اس کا ایک معنیٰ حیض ہے اور دوسرا معنیٰ طہر ہے اور یہ دونوں ضدین ہیں اس سے ہمارے تینوں دعوے ثابت ہوتے ہیں۔

صاحب سلم نے اس اختلاف میں بھی جمہور علماء کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا حتیٰ بین الضدین اور ان تینوں دعووں کو قرآن مجید سے ثابت کیا جا سکتا ہے جیسے ثلاثۃ قروء۔ اسمیں لفظ

قروء یہ مشترک ہے طہر اور حیض کے درمیان اور طہر اور حیض ہر دونوں ضدین ہیں۔ تو اس سے تینوں دعوے ثابت ہو گئے کہ مشترک ممکن ہے اور ممکن ہو کر واقع بھی ہے اور واقع بین الضدین ہے۔

اختلاف رابع: کہ مشترک کے بارے میں چوتھا اختلاف یہ ہے کہ مشترک میں عموم ہے یا نہیں احناف کے نزدیک عموم نہیں یعنی مشترک کے بیک وقت تمام معانی مراد نہیں لئے جاسکتے اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ مشترک میں عموم ہے یعنی بیک وقت مشترک سے تمام معانی مراد لئے جاسکتے ہیں۔

اکثر شوافع کی دلیل: یہ ہے کہ آیت کریمہ ہے **الم تر انّ الله یسجد لهٗ الی آخرہ** اس میں سجود سے مراد دونوں معنی لئے گئے ہیں انقیاد اور **وضع الجبهة علی الارض** جو کہ عموم مشترک ہے؟

جواب: اس آیت کریمہ میں **و من الناس** سے قبل **کثیر من الناس** سے قبل **یسجد** کا لفظ محذوف ہے لہذا دو معنی مراد ہیں لیکن الگ الگ لفظ سے۔

اختلاف خامس: مشترک کے بارے میں پانچواں اختلاف یہ ہے کہ یہ عموم بطریق حقیقت کے ہے یا بطریق مجاز کے یعنی مشترک میں عموم حقیقت ہے یا مجاز ہے جس میں اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ عموم علی سبیل الحقیقت ہے امام اعظمؒ اور مصنف امام رازی اور ابن حاجب وغیرہ کا نظریہ یہ ہے کہ عموم بطریق مجاز ہے

اکثر شوافع کی دلیل: کہ لفظ مشترک کے استعمال اور اطلاق کے وقت مشترک کے تمام معانی متبادر الی الذھن ہو جاتے ہیں اور یہ علامت ہے حقیقت کی۔

جواب: ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ مشترک کے اطلاق کے وقت تمام معانی کی طرف ذھن سبقت کر جاتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں اطلاق کے وقت اسبق الی الذھن معنی واحد ہوتا ہے علیٰ سبیل البدلیت نہ کہ تمام معانی۔ اور یہ علامت ہے مجاز ہونیکی۔

دوسری دلیل: آیت کریمہ **انّ الله وملئکتهٗ یصلون علی النبی** کہ لفظ صلوٰۃ کے جمیع

معانی مرد لئے گئے ہیں۔

جواب: یہاں پر حقیقت اور عموم مراد نہیں اس لئے کہ اگر عموم حقیقتاً مراد ہو پھر ہم کو انکی پیروی کا حکم کرنا ایک امر لایعنی بنتا ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی ﷺ پر رحمت نازل فرماتا ہے اور ملائکہ استغفار کرتے ہیں تم اس پر درود بھیجو اور دعا کرو جب ان کا عمل اور ہے تو انکی پیروی ہو ہی نہیں سکتی۔

قولہ والمرتجل قيل من المشترك وقيل من المنقول۔

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: صاحب سلم نے اپنی کتاب مسلم الثبوت میں متکثر المعنی کی اقسام بیان کرتے ہوئے مرتجل کو ذکر کیا لیکن کتاب سلم العلوم میں ذکر نہیں کیا ہم آپ سے مرتجل کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ یہ متکثر المعنی کی اقسام میں داخل ہے یا نہیں۔ اگر داخل نہیں تو پھر اسکو تم نے مسلم الثبوت میں کیوں ذکر کیا ہے۔ اور اگر داخل ہے تو پھر آپ نے سلم العلوم اس کتاب میں کیوں ذکر نہیں کیا ہے؟

جواب: صاحب سلم نے مسلم الثبوت میں تو اپنا مؤقف اور حقیقت حال کو بیان کرتے ہوئے مرتجل کو ذکر کیا ہے لیکن یہاں سلم العلوم میں اس لئے ذکر نہیں کیا کیونکہ اسمیں مناطقہ کا اختلاف ہے بعض نے اسے مشترک میں داخل مانا ہے۔ بعض نے اسے منقول میں داخل مانا ہے مستقل جدا گانہ قسم نہیں بنایا اسی وجہ سے یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔ بعض علماء نے مرتجل کو مشترک میں داخل مانا ہے جس پر یہ دلیل دی ہے کہ لفظ کے کسی معنی میں استعمال کا صحیح ہونا احد الامرین پر موقوف ہے یا تو وہ معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہٗ ہوگا یا وہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہٗ کے ساتھ کوئی مناسبت ہوگی اور یہ بات ظاہر ہے کہ مرتجل میں معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہٗ کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی اس لئے لامحالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہٗ ہے۔ اگر چہ ہمیں اس کیلئے وضع کا علم نہیں اور بعض علماء نے مرتجل کو منقول کے تحت داخل کیا ہے جس پر وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ لفظ کا کسی معنی میں استعمال کا صحیح ہونا موقوف ہے احد الامرین پر یا تو معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہٗ ہوگا یا وہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہٗ کے ساتھ مناسبت ہو

گی۔اور یہ بات ظاہر ہے کہ مرتجل میں معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہٗ نہیں تو اس لئے لامحالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہٗ کے ساتھ کوئی نہ کوئی مناسبت ہوگی اگر چہ اس مناسبت کا ہمیں علم نہیں

لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ مرتجل نہ تو مشترک کے تحت داخل ہے اور نہ ہی منقول کے تحت داخل ہے بلکہ یہ ایک مستقل قسم ہے مفرد متکثر المعنی کا اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے ان دونوں قولوں کی قیل صیغہ ضعف کے ساتھ نقل کرکے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قولہ فان اشتهر فی الثانی فمنقول ...... خاص او عام۔

صاحب سلّم کی غرض منقول کی اقسام کو بیان کرنا ہے کہ منقول کی باعتبار ناقل کے تین قسمیں ہیں۔ (۱) منقول شرعی (۲) منقول عرفی خاص (۳) منقول عرفی عام۔

فائدہ: جہاں نقل ہو وہاں چار چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱)ناقل (۲)منقول (۳)منقول عنہٗ (۴)منقول الیہ۔

ناقل اسکو کہتے ہیں جو لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل کرنے والا ہو خواہ وہ شرع ہو یا عرف خاص ہو یا عرف عام ہو۔

منقول وہ لفظ ہے جس کو نقل کیا جائے جیسے لفظ صلوٰۃ اور لفظ دابۃ وغیرہ اور منقول عنہٗ اس معنی کو کہتے ہیں جس معنی سے لفظ کو نقل کیا جائے یعنی معنی موضوع لہٗ اور

منقول الیہ اس معنی کو کہتے ہی جس کی طرف لفظ کو نقل کیا گیا ہو یعنی معنی غیر موضوع لہٗ۔

اقسام ثلاثہ کی تعریف: (۱) **منقول شرعی** وہ ہے جس کو اہل شرع نے نقل کیا ہو جیسے لفظ صلوٰۃ پہلے دعا والے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے پھر اسکو اہل شرع نے ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کردیا۔

(۲) **منقول عرفی خاص**: جس کو اہل عرف خاص نے نقل کیا ہو جیسے یعنی جس کا نقل کرنے والا ایک خاص گروہ اور طائفہ ہو جیسے اسم، فعل، حرف۔ اسم کا لغوی معنی ہے بلند ہونا اور فعل کا لغوی معنی ہے کار کردن اور حرف کا لغوی معنی ہے طرف اور کنارہ انکے ناقل نحاۃ ہیں۔انھوں نے

اسم کونقل کردیا مادل علیٰ نفسہٖ غیر مقترن با حد من الازمنۃ الثلاثۃ کیلئے الی آخرہٖ۔

(۳) **منقول عرفی عام:** وہ ہے جس کا ناقل اہل عرف عام ہو جیسے لفظ دابۃ اس کا لغوی معنی ہے ما یدب علی الارض لیکن اہل عرف عام نے اس کو اس سے نقل کر کے چار پاؤں والے جانور مراد لئے ہیں۔

سوال: **منقول** کی تعریف میں تم نے یہ کہا کہ پہلا معنی متروک ہو کر دوسرے معنی میں مشغول ہو چکا ہو حالانکہ قرآن مجید میں وما من دابۃ فی الارض میں دابۃ سے مراد پہلا معنی ہے نہ کہ دوسرا لہذا اسکو منقول کی مثال بنانا غلط ہے؟

جواب: آپ نے منقول کی تعریف کو سمجھا ہی نہیں ہے اس کی تعریف میں جو یہ کہا گیا ہے کہ دوسرے معنی میں مشہور ہو کر پہلا معنی متروک ہو چکا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی وہ منقول بولا جائے تو فوراً ذھن دوسرے معنی کی طرف منتقل ہو بغیر کسی قرینے کے ہاں اگر کوئی قرینہ موجود ہے تو اس سے پہلا معنی مراد بھی لیا جا سکتا ہے اور آپ نے جو آیت کریمہ پیش کی ہے اسمیں پہلا معنی مراد جو لیا جا رہا ہے وہ قرینہ کی وجہ سے ہے وہ قرینہ یہ ہے کہ نکرہ تحت النفی واقع ہے اور من استغراقیہ داخل ہے ان قرینوں کی وجہ سے یہاں پر لغوی معنی مراد ہے عرفی معنی مراد ہو سکتا ہی نہیں۔

قولہ قال سیبویہ الاعلام کلھا منقولات خلافا للجمھور۔

صاحب سلّم اس عبارت میں ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اعلام تمام کے تمام منقولات کے تحت داخل ہیں۔ یا بعض منقولات کے تحت اور بعض مرتجل کے تحت۔ اس میں دو مذھب ہیں۔

سیبویہ: کے نزدیک تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور

جمھور: کے نزدیک بعض اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور بعض اعلام مرتجل کے تحت داخل ہیں اور یہ اختلاف اصل میں ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ منقول میں منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا شرط ہے یا نہیں۔ سیبویہ کے نزدیک شرط نہیں لہذا تمام

کے تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں۔ جمہور کے نزدیک مناسبت شرط ہے لہذا وہ اعلام جن میں منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت ہوگی وہ تو منقولات کے تحت داخل ہوں گے اور جن میں مناسبت نہیں ہوگی وہ مرتجلات کے تحت داخل ہوں گے۔

صاحب سلّم: نے اس اختلاف میں فریقین میں کوئی محاکمہ اور کوئی فیصلہ صراحتاً نہیں کیا اگر چہ ضمناً سیبویہ کے قول کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کر گئے صراحتاً محاکمہ اور فیصلہ اس لئے نہیں کیا کہ اصل میں یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ بعض محققین نے یہ تصریح کی ہے کہ سیبویہ نے جو تمام اعلام کو منقول کے تحت داخل کیا ان سے وہ اعلام مراد ہیں جو اعلام خالص عربیوں سے منقول ہوں اور یہ بات مسلّم ہے کہ جو خالص عربوں سے اعلام منقول ہوں گے تو وہاں مناسبت یقینی پائی جائے گی تو ایسے اعلام یقیناً منقول کے تحت داخل ہونگے بالاتفاق اور وہ اعلام جو خالص عربوں سے منقول نہیں سیبویہ انکے کلیۃً منقول ہونے کا مدّعی نہیں بلکہ بعض منقولات کے تحت داخل ہوں گے اور بعض مرتجلات کے تحت داخل ہوں گے۔ لہذا فریقین کے درمیان یہ نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں اس کی وجہ سے صاحب سلّم نے کوئی محاکمہ بیان نہیں کیا۔

قولہ ولابد من علاقۃ۔

صاحب سلّم نے مجاز کی شرط کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا معنی موضوع لہٗ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہونا یہ مجاز نہیں ہوتا بلکہ مجاز ہونے کیلئے شرط ہے کہ معنی موضوع لہٗ اور معنی مستعمل فیہ کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ اور مناسبت ہو۔

قولہ بان کانت تشبیھاً فا ستعارۃ و الا فمجاز مرسل۔

صاحب سلّم کی غرض اس عبارت سے **تقسیم مجاز بحسب العلاقہ** کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استعارہ (۲) مجاز مرسل۔

وجہ حصر یہ ہے کہ معنی موضوع لہٗ اور معنی مستعمل فیہ کے درمیان علاقہ کا پایا جانا ضروری ہے یہ علاقہ دو حال سے خالی نہیں علاقہ تشبیہ کا ہوگا یا غیر تشبیہ کا اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو استعارہ ہے اگر

غیر تشبیہ کا ہو تو مجاز مرسل ہے۔ پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) مصرحہ (۲) مکنیہ (۳) ترشیحیہ (۴) تخییلیہ (جس کی تفصیل شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

قولہ و حصروه فی اربعة و عشرون نوعاً۔

مجاز مرسل کے علاقوں کے بحسب الاستقراء چوبیس قسمیں ہیں۔ عندالجمہور اور صاحب توضیح کا نظریہ یہ ہے کہ کل نو علاقے ہیں۔

فائدہ: مفرد متکثر المعنی کے اقسام کی

مشترک کی وجہ تسمیہ: مشترک کو مشترک اس لئے کہتے ہیں کہ اسمیں اشتراک معنوی ہوتا ہے۔

ممنقول کی وجہ تسمیہ: یہ ہے کہ منقول کو منقول اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ ایک معنی کی طرف نقل ہو جاتا ہے۔

مرتجل کی وجہ تسمیہ: مرتجل کو مرتجل اس لئے کہتے ہیں کہ ارتجال کا معنی ہوتا ہے بغیر کسی فکر کے کسی چیز کا اختراع کرنا اور مرتجل کے اندر بھی معنی ثانی کی معنی اول کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی گویا کہ بدوں فکر کے معنی ثانی کا اختراع کیا گیا ہے۔

حقیقت کی وجہ تسمیہ: حقیقت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حق یحق سے ہے بمعنی ثبت اور چونکہ یہ بھی اپنا معنی موضوع لہٗ میں ثابت ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔

مجاز کی وجہ تسمیہ: مجاز کو مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جاوز یجاوز مجاوزۃ سے ہے۔ یعنی تجاوز کر جانا آگے گذر جانا اور یہ مجاز بھی معنی موضوع لہٗ سے تجاوز کر جاتا ہے اسی لئے اسکو مجاز کہتے ہیں۔

استعارہ کی وجہ تسمیہ: استعارہ کو استعارہ اس لئے کہتے ہیں کہ اسکا معنی ہوتا ہے مانگنا اور یہ بھی لفظ کو دوسرے معنی کیلئے مانگا گیا ہوتا ہے اسی لئے اسکو استعارہ کہتے ہیں

مجاز مرسل کی وجہ تسمیہ: مجاز مرسل کو مجاز مرسل اس لئے کہتے ہیں کہ ارسال کا معنی

ہے چھوڑا ہوا اور یہ بھی تشبیہ کو چھوڑ چکا ہوتا ہے اس لئے اسکو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

قولہ ولا یشترط سماع الجزئیات نعم یجب سماع انواعھا۔

صاحب سلّم اس عبارت میں ایک استفسار کا جواب دے رہے ہیں وہ استفسار یہ ہے کہ مجاز مرسل کے چوبیس علاقے ہیں جن میں سے ہر علاقہ ایک نوع ہے جس کے تحت کثیر جزئیات ہیں اور افراد کثیر ہیں تو آپ بتائیں کہ مجاز مرسل کے صحیح ہونے کیلئے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے یا فقط نوع کا مسموع من العرب ہونا کافی ہے۔

جواب: صاحب سلّم نے اس استفسار کا جواب دیا کہ نوع کی جزئیات میں سے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا مجاز مرسل کے صحیح ہونے کیلئے قطعاً شرط نہیں بلکہ نوع علاقہ کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے اور یہ کافی ہے۔

سوال: لفظ نخلہ کا اطلاق انسان طویل القامت پر کیا جاتا ہے جس میں مناسب بھی موجود ہے کہ جس طرح نخلہ طویل القامت ہوتی ہے اسی طرح انسان بھی طویل القامت ہے لیکن ہم ہر طویل القامت چیز پر نخلہ کا اطلاق نہیں کر سکتے مثلاً مینار وغیرہ نخلہ بول کر مراد نہیں لے سکتے۔ اسی طرح علاقہ سببیت اور مسببیت بھی ایک نوع ہے جس کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوتا ہے لیکن اہل عرب لفظ ابـــــن بول کر اب مراد لینے کو جائز قرار نہیں دیتے اس سے معلوم ہوا کہ ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے؟

جواب: قاعدہ یہی ہے کہ نوع علاقہ کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا قطعاً شرط نہیں اسی ضابطہ کی بناء پر لفظ نخلہ کا اطلاق ہر طویل القامہ پر جائز ہونا چاہیے تھا لیکن نا جائز اس لئے ہے کہ اہل عرب نے تصریح کر دی کہ لفظ نخلہ سے مراد انسان طویل القامہ مراد لیا جاسکتا ہے غیر نہیں اس تصریح کیوجہ سے جائز نہیں اور باقی رہا کہ لفظ ابن بول کر اب مراد لینا جائز نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب نے عظمت اب کو ملحوظ رکھتے ہوئے لفظ ابـــن کے اطلاق کو نا جائز قرار دیا ہے۔

قولہ وعلامة الحقيقة التبادر والعراء عن القرينة۔

صاحب سلّم حقیقت کی علامتیں بیان کرر ہے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت کی پہچان کے لئے دوعلامتیں ہیں۔

حقیقت کی پہلی علامت : لفظ کے اطلاق کے وقت کسی معنی کا متبادر الی الذھن ہونا اس معنی کے حقیقی ہونے کی علامت ہے۔

حقیقت کی دوسری علامت : کہ قرینہ نہ ہونے کے وقت کسی معنی کا ذھن میں حاصل ہونا یہ اس معنی کے حقیقی ہونیکی علامت ہے۔اس تقدیر کے مطابق واؤ عاطفہ ہوگی اور العراء معطوف ہوگا جس کا عطف ہے التبادر پر اس تقریر سے دو علامتیں معلوم ہوئیں اسی تقریر کے مطابق یہاں صرف ایک علامت کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرینہ کے نہ ہونے کے وقت لفظ کے اطلاق سے کسی معنی کا متبادر الی الذھن ہونا اس معنی کے حقیقی ہونیکی علامت ہے اس دوسرے تقریر میں واو بمعنی مع کے ہوگی اور العراء منصوب ہوگا مفعول معہ ہونیکی بناء پر۔

قولہ وعلامة المجاز الاطلاق .... على الحمار۔

اس عبارت سے صاحب سلّم کی غرض مجاز کی دو علامتوں کو بیان کیا ہے۔

مجاز کی پہلی علامت : پہلی علامت لفظ کا کسی ایسے معنی میں استعمال کرنا جسمیں لفظ کا استعمال حقیقی معنی کے اعتبار سے محال ہو تو یہ مجازی معنی ہونے کی علامت ہے اطلاق زید پر حقیقی معنی کے اعتبار سے محال ہے تو یہ معنی مجازی ہونیکی علامت ہے۔مثلاً لفظ اسد کا اطلاق رجل شجاع پر یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ اسد کا اطلاق معنی حقیقی کے اعتبار سے رجل شجاع پر محال ہے لہذا جب اسد کا اطلاق رجل شجاع پر ہوگا تو اس بات کی علامت ہے معنی مستعمل فیہ معنی مجازی ہے حقیقی نہیں

مجاز کی دوسری علامت : اور پہچان مجاز کی یہ ہے کہ لفظ کا اطلاق معنی موضوع لہ معنی حقیقی کے افراد میں سے بعض افراد میں استعمال کرنا مجاز کی علامت ہے مثلاً لفظ دابۃ کا اطلاق معنی موضوع لہ یعنی کل ما یدب علی الارض کے افراد میں سے فقط حمار پر اس طرح فرس پر کرنا یہ

علامت مجاز ہے۔

قولہ و النقل و المجاز اولیٰ من .... اولیٰ من النقل۔

اس عبارت میں صاحب سلم نے دو ضابطے بیان کئے۔

پہلا ضابطہ: کہ جب کسی لفظ میں تین چیزیں ہونے کا احتمال ہو (۱) منقول (۲) مجاز (۳) مشترک ہونے کا احتمال ہو تو ایسے لفظ کو مجاز اور نقل پر محمول کرنا یہ اوّلیٰ اور راجح ہے اس لئے کہ منقول اور مجاز کثیر الاستعمال میں بہ نسبت مشترک کے۔

دوسرا ضابطہ: جب کی لفظ کے منقول اور مجاز دونوں کا احتمال ہو تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی لفظ کو مجاز پر محمل کرنا اوّلیٰ ہے جس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل مجاز بہ نسبت منقول کے کثیر الاستعمال ہے دوسری دلیل مجاز بہ نسبت نقل کے زیادہ عمدہ ہے۔ اس لئے کہ مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ مجاز دعویٰ مع الدلیل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ دعویٰ مع الدلیل زیادہ بہتر اور اوّلیٰ ہے محض دعویٰ سے مجاز کی مثال زید کثیر الرماد اس میں معنی مجازی مراد ہے یعنی زید بڑا سخی ہے اور اسمیں دعویٰ مع الدلیل ہے۔ دعویٰ یہ تھا کہ زید بڑا سخی ہے اس کو تعبیر کر دیا کثیر الرماد کے ساتھ کہ زید زیادہ خاکستر والا ہے زید زیادہ خاکستر والا کیوں ہے؟ اس لئے کہ آگ زیادہ جلتی ہے اور آگ زیادہ کیوں جلتی ہے اس لئے کہ کھانا زیادہ پکتا ہے اور کھانا زیادہ کیوں پکتا ہے اس لئے کہ مہمان زیادہ آتے ہیں اور مہمان زیادہ کیوں آتے ہیں اس لئے کہ زید سخی ہے۔

قولہ و المجاز بالذات انما .... فانما فیھا با طبعیۃ۔

صاحب سلم ایک مسئلہ مشہور بیان کر رہے ہیں کہ اسم اور فعل اور حرف میں سے مجاز بالذات کس میں پایا جاتا ہے اور مجاز بالتبع کس میں پایا جاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مجاز چار چیزوں میں پایا جاتا ہے۔ (۱) اسم محض (۲) فعل میں (۳) تمام مشتقات میں (۴) اداۃ میں۔ فرق یہ ہے کہ اسم محض یعنی مصادر میں بلا واسطہ پایا جاتا ہے باقی تینوں میں بالواسطہ فعل اور مشتقات میں تو مصدر

کا واسطہ اور ادات میں متعلقات کا واسطہ جس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ اسم کی تین قسمیں ہیں۔
(۱) اسم جامد (۲) مصدر (۳) مشتق۔ اسم جامد اور مصدر میں تو مجاز بالذات ہوتا ہے اور اسم مشتق میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل۔ اسم مشتق میں مجاز معنی مصدری کے اعتبار سے بالذات ہوتا ہے نسبت الی الفاعل میں مجاز معنی مصدری کے واسطے سے ہوتا ہے یعنی ضارب بمعنی قاتل تب ہوگا جب ضرب بمعنی قتل ہو اور فعل میں تین چیزیں ہیں۔
(۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل (۳) نسبت الی الزمان یہاں بھی مجاز بالذات معنی مصدری میں ہوتا ہے لیکن نسبت الی الفاعل اور نسبت الی الزمان میں مجاز نہیں ہوتا تو ضرب زید کی جگہ بطور مجاز ضرب عمرو نہیں کہہ سکتے۔ اور اسی طرح ضرب کی جگہ یضرب بھی نہیں کہہ سکتے مگر درجہ قلت میں جیسا کہ قرآن مجید میں صعق بمعنی یصعق ہے اور حرف میں بھی تین چیزیں ہیں۔ (۱) خود حرف (۲) اسکا معنی (۳) متعلق حرف مثلاً باء حرف ہے اس کا معنی ہے الصاق جزئی ہے اسکا متعلق الصاق کلی ہے اب یہاں مجاز پہلے الصاق کلی یعنی متعلق میں ہوگا پھر اس کے واسطے سے معنی یعنی الصاق جزئی میں ہوگا پھر حرف میں مجاز آئے گا مثلاً پہلے الصاق کلی ظرفیت کلی کے معنی میں ہوگی پھر اسی کے واسطہ سے معنی میں مجاز آئے گا تو الصاق جزئی ظرفیت جزئیہ کے معنی میں ہوگی۔ پھر حرف یعنی باء فی کے معنی میں ہوگا۔ تو خلاصہ اور حاصل یہ نکلا کہ اسم مصدر اور اسم جامد میں مجاز بالذات ہوتا ہے اور مشتقات اور ادات اور فعل میں مجاز بالتبع اور بالواسطہ ہوتا ہے۔

قولہ وتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة۔

ماقبل میں چار احتمال بیان کئے تھے وضع اور موضوع لہ کے اعتبار سے اس میں سے تو ایک محض عقلی احتمال تھا باقی تین احتمال مستعمل ہیں جن میں دو کو بیان کر دیا گیا۔ پہلا احتمال کہ مفرد متوحد المعنی: اس کی تین قسمیں تھیں۔ (۱) جزئی اسکا دوسرا نام علم ہے (۲) متواطی (۳) مشکک۔ اور دوسرا احتمال کہ مفرد متكثر المعنى: کہ لفظ ایک ہو معانی زیادہ ہوں اسکی چار قسمیں ہیں۔

(۱)مشترک (۲) منقول (۳)حقیقت (۴)مجاز۔ لیکن تیسرا احتمال ابھی تک بیان نہیں ہوا تھا کہ تکثر اللفظ مع تو حد المعنی کہ لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو اس کو صاحب سلم یہاں سے بیان کر رہے ہیں اس کو اصطلاح میں مترادف کہا جاتا ہے اس کا اصل یہ ہے کہ دو یا دو سے زائد لفظوں کا مفہوماً اور مصداقاً متحد ہونا اسکو مترادف کہتے ہیں جیسے اسد لیث وغیرہ تو ان دو لفظوں کو جن کے درمیان ترادف ہے مرادفین کہیں گے اور اگر الفاظ زیادہ ہوں تو پھر الفاظ مرادفہ کہا جائے گا۔

فائدہ: محققین کے ہاں ترادف کے متحقق ہونیکی چار شرطیں ہیں۔ (۱) معنی مطابقی میں اتحاد ہو اگر معنی تضمنی میں اتحاد ہوا تو ترادف نہیں ہوگا۔ (۲) دونوں لفظوں میں سے ہر لفظ افادہ معنی میں مستقل الدلالت ہو کسی ضم ضمیمہ کا محتاج نہ ہو (۳) ان لفظوں میں سے کسی لفظ کو دوسرے پر مقدم کرنا واجب نہ ہو۔ (۴) ان الفاظ کی وضع ایک جیسی ہو یعنی سب کی وضع نوعی ہو یا سب کی وضع شخصی ہو۔

وجہ تسمیہ: ترادف کا لغوی معنی ہے دو شخصوں کا ایک ہی مرکب پر سواری پر ہونا تو اسمیں الفاظ ترادفہ بمنزلہ اشخاص کے ہیں اور معنی واحد بمنزلہ مرکب واحد کے ہیں تو گویا کہ معنی واحد پر کئی الفاظ سوار ہیں۔

قولہ و ذالک واقع۔

صاحب سلم مسائل ترادف میں سے ایک مسئلہ میں ماھو المختار کو بیان کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ آیا ترادف کا ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ جس میں دو مذھب ہیں

جمھور کا مذھب یہ ہے کہ ترادف کا ہونا ممکن ہی ہیں بلکہ واقع اور موجود ہے اور

دوسرا مذھب بعض کا یہ ہے کہ ترادف واقع نہیں اور جن الفاظ میں بظاہر ترادف نظر آتا ہے وہ حقیقت میں مترادفہ نہیں بلکہ وہ اختلاف الذات والصفۃ کی قبیل سے ہیں یعنی اسکی تاویل کی جائے گی کہ ایک لفظ نفس ذات کیلئے موضوع ہے اور دوسرا صفت کیلئے۔ مثلاً جس طرح انسان اور ناطق ان دونوں میں بظاہر ترادف نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں انسان نفس ذات کیلئے اور نفس اس

ذات کی صفت کیلئے موضوع ہے۔

دلیل المنکرین: اگر ترادف واقع ہو تو اس سے عبث اور لغو لازم آئے گا اس لئے کہ الفاظ کی وضع سے مقصود افہام معنی ہوتا ہے اور افہام معنی کیلئے لفظ واحد کی وضع کافی ہے لہذا دوسرے لفظ کی وضع اس معنی کیلئے عبث اور لغو ہو جائے گی اور عبث اور لغو باطل ہے اس لئے کہ قول کے مطابق واضع الفاظ باری تعالیٰ ہیں اور وہ حکیم ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة لہذا وہ لغو اور عبث کیسے ہو سکتا ہے۔

صاحب سلّم: نے جمہور کے حق میں فیصلے دیتے ہوئے بعض علماء کی دلیل کا جواب دیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ لفظ کی وضع صرف افہام معنی کیلئے ہو اور اسی میں منحصر ہو اس لئے کہ بسا اوقات لفظ کی وضع افہام معنی کیلئے نہیں ہوتی بلکہ لفظ کی وضع سے دیگر فوائد بھی مقصود ہوتے ہیں۔ جن میں سے صاحب سلّم نے دو فائدے بیان کئے ہیں۔

پہلا فائدہ: تکثر المسائل یعنی توسع فی التعبیر عن المقصود

دوسرا فائدہ: التیسر فی النظم و النثر۔

قولہ ولا یجب فیه کل مقام آلاخر و ان کان من لغة۔

صاحب سلّم ایک اور مسئلہ اختلافیہ میں ما هو المختار کو بیان کر رہے ہیں اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے مرادفین میں سے ایک کا دوسرے کے قائم مقام واقع ہونا درست ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ مرادفین میں سے ایک مترادف کا کسی لفظ کے ساتھ مل کر استعمال صحیح ہو اس لفظ کے ساتھ دوسرے مرادف کا بھی مل کر استعمال صحیح ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ اس میں دو مذہب ہیں پہلا مذہب کہ ضروری ہے یعنی ہر مقام میں۔ دوسرا مذہب امام رازی کا ہے کہ بالکل ضروری نہیں یعنی ہر مقام میں یہ لازم نہیں۔

صاحب سلّم: نے امام رازی کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے امام رازی کے مذہب کی دلیل پیش کی کہ فان الصحیة الضم من العوارض۔

دلیل کا حاصل: یہ ہے کہ مترادفین میں سے کسی مرادف کی استعمال لفظ کے ساتھ مل کر صحیح

ہونا یہ اس کے عوارض میں سے ہے اور ترادف تو اتحاد بحسب المفهوم و المصداق کو کہتے ہیں نہ کہ اتحاد بحسب العوارض کو۔ اور نیز اتحاد بحسب المفهوم و المصداق بحسب العوارض کو مستلزم بھی نہیں جیسے لفظ صلی اور لفظ دعا دونوں مترادفین بمعنی واحد یعنی دعائے خیر کے ہیں۔ دونوں میں اتحاد فی المعنیٰ ہے لیکن اس کے باوجود لفظ صلی کے عوارض میں سے ایک عارض یہ ہے کہ لفظ صلی کا علیٰ جارہ کے ساتھ مل کر استعمال ہونا صحیح ہے لیکن بخلاف لفظ دعا کے کہ لفظ دعا کا علیٰ کے ساتھ مل کر استعمال ہونا صحیح نہیں اس لئے کہ اس سے خلاف مفروض لازم آتا ہے کہ جب دعا بصلہ الیٰ کے ہو تو نفع کیلئے ہوتا ہے اور دعا خیر کے لئے آتا ہے۔ اور جب صلہ علیٰ ہو تو ضرر اور بددعاء کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مترادف صلی بصلہ علیٰ ہو تب بھی دعاء خیر کے لئے آتا ہے جیسے ان الله و ملائكتهٔ يصلون على النبيّ۔

فائدہ: صاحب سلّم نے اس مقام میں منھیہ لکھا جس میں ایک ترادف دوسرے مترادف کی جگہ ذکر کرنا صحیح ہے یا نہیں۔ اسکی چار صورتیں ہیں۔ (۱) قرآن مجید میں بالکل جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔ (۲) احادیث میں بعض کے ہاں جائز ہے بعض کے ہاں جائز نہیں جن کے ہاں جائز ہے انکے ہاں خلاف اولیٰ ہے اس لئے کہ روایت باللفظ اولیٰ ہے روایت بالمعنی سے۔ (۳) ایک لغت میں دوسری لغت کا لفظ ہم معنی لایا جائے یہ بھی واجب تو کجا جائز ہی نہیں۔ (۴) ایک لغت میں دوسرا لفظ ہم معنی فصیح لغت میں لانا یہ بھی واجب نہیں بسا اوقات جائز ہے اور بسا اوقات ناجائز ہے جیسے کہا جاتا ہے صلّی علیه۔ اس صلّ کی جگہ اس کا مترادف دعا لانا جائز نہیں بوجہ مذکور۔

قولہ **هل بين المفرد و المركب ترادف اختلف فيه۔**

صاحب سلّم متممات ترادف میں سے ایک تتمہ کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کیا مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف ہو سکتا ہے یا نہیں۔ تو صاحب سلّم نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ اس میں اختلاف ہے۔

سوال: ترادف تو وہاں ہوتا ہے جہاں معانی ایک ہوں اور یہ بات ظاہر ہے کہ مفرد کا معنی اور

ہے مرکب کا معنی اور ہے جن میں ترادف کا احتمال ہی نہیں پیدا ہو سکتا اختلاف کیسے ہوا؟

جواب: کہ یہاں مطلق مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف مراد نہیں بلکہ مفرد سے مراد محدود اور معرّف ہے۔ اور مرکب سے مراد حد اور معرّف ہے ان میں ترادف ہونے کا اختلاف ہے جیسے انسان اور حیوان ناطق کے درمیان عند البعض ترادف ہے اور عند البعض ترادف نہیں ہے۔

سوال: صاحب سلّم نے ماقبل میں تو مسائل میں فیصلہ کرتے رہے یہاں پہ فیصلہ کیوں نہیں؟ اختلف فیه کہہ کر کیوں جان چھڑائی ہے۔

جواب: یہاں فیصلہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں اسی وجہ سے فیصلہ نہیں کیا۔ فیصلہ کی ضرورت اس لئے نہیں کہ یہ اختلاف لفظی اور اعتباری ہے جس طرح کہ جن لوگوں نے شرائط اربعہ کے علاوہ ترادف کیلئے ایک اور شرط خامس اعتبار کیا انکے ہاں ترادف نہیں اور جن لوگوں سے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا انکے ہاں ترادف ہے اور وہ شرط خامس یہ ہے کہ ان دونوں لفظوں میں اجمال اور تفصیل کا فرق نہ ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ معرِّف اور معرَّف میں فرق ہوتا ہے تو معتبرین شرط خامس کے ہاں ترادف نہیں ہوگا اور منکرین شرط خامس کے ہاں ترادف کا اعتبار ہوگا کہ مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف ہوتا ہے۔

قوله و المركب ان صح السكوت عليه فتام۔

صاحب سلّم مفرد کی مباحث سے فراغت کے بعد مرکب کو شروع کرتے ہیں۔

سوال: مفرد کی وہ تمام مباحث جو کتب نحو میں موجود ہیں صاحب سلّم نے تھوڑی سی بحث کر کے ان تمام مباحث کو کیوں ترک کر دیا؟ اور مرکب کو شروع کر دیا ہے۔

جواب: اہل منطق الفاظ سے بحث نہیں کیا کرتے الفاظ سے بحث کرنا صرفیوں کا اور نحویوں کا کام ہے۔ یہ تو صرف معانی سے بحث کرتے ہیں۔ البتہ الفاظ سے بحث کرنا ضرورت کی بنا پر ہے اور قاعدہ ہے کہ الضرورة تتقدر بقدر الضرورة تو جس قدر ضرورت تھی وہ بحث کر لی ہے باقی کو ترک کر دیا ہے۔ صاحب سلّم اس عبارت میں مقصود بالذات مرکب کی اقسام اور بعد اور

اقسام ثانویہ کو بیان کرنا ہے اور مقصود بالتبع ایک عظیم اشکال کو بھی حل کرنا ہے۔

مرکب کی پہلی تقسیم: مرکب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مرکب تام (۲) مرکب ناقص

وجہ حصر: مرکب دو حال سے خالی نہیں اس پر متکلم کا سکوت صحیح ہوگا یا نہیں پہلی صورت میں مرکب تام ہے دوسری صورت میں مرکب ناقص ہے۔ اس وجہ حصر سے تعریف بھی ہر ایک کی معلوم ہوگی۔ مرکب تام ایسے مرکب کو کہا جاتا ہے جس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو یعنی اہل لسان اس پر سکوت کو خطا قرار نہ دیں اور مرکب ناقص ایسے مرکب کو کہا جاتا ہے جس پر متکلم کا سکوت صحیح نہ ہو یعنی اہل لسان اس پر سکوت کو خطا قرار دیں۔

سوال: اور مرکب تام کی تعریف جامع نہیں کیونکہ جب متکلم ضرب زید کہے گا تو سامع کو تسلی نہیں ہوگی وہ سوال کردے گا بھئی زید نے کس کو مارا ہے۔ تو متکلم کو بتانا پڑے گا تو سکوت کیسے درست ہو جائے گا حالانکہ ضرب زید تو مرکب تام ہے جب یہ مرکب تام کی تعریف سے نکل جائے گا تو مرکب ناقص کی تعریف میں داخل ہو جائے گا۔

جواب: سکوت درست ہونے سے مراد یہ ہے کہ متکلم اپنی کلام میں مسند اور مسند الیہ کو ذکر کر دے اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ اہل لسان اس کے سکوت کو خطا قرار نہ دیں۔

قولہ خبر و قضیۃ ان قصد بہ الحکایت .... فانشاء۔

صاحب سلّم مرکب کی اقسام ثانویہ بتا رہے ہیں کہ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) خبر اور قضیہ (۲) انشاء

وجہ حصر: مرکب تام دو حال سے خالی نہیں مرکب تام کے ذریعے کسی واقعہ کی حکایت مقصود ہو گیا نہیں اگر کسی واقعہ کی حکایت مقصود ہو تو یہ خبر اور قضیہ ہے اور اگر حکایت مقصود نہ ہو تو یہ انشاء ہے۔

تعریف: خبر اور قضیہ ایسے مرکب تام کو کہتے ہیں جسکے ذریعے کسی واقعہ اور نفس الامر سے حکایت اور نقل مقصود ہو۔ اور انشاء ایسے مرکب تام کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے کسی واقعہ نفس

الامر سے حکایت اور نقل مقصود نہ ہو۔ یعنی خبر میں پہلے محکی عنہ کا واقعہ نفس الامر میں ہونا ضروری ہے۔ خبر اس سے حکایت ہوتی ہے جب کہ انشاء میں نہیں۔ مثلاً کسی نے کہا زید قائم اب پہلے واقعہ نفس الامر میں محکی عنہ ہے۔ جس سے حکایت کی جارہی ہے اگر یہ حکایت اس محکی عنہ کے مطابق ہے تو خبر صادق ہے اور اگر مطابق نہیں تو یہ خبر کاذب ہے۔ انشاء اور خبر کی مثال سمجھئے جیسے کسی نقاش نے ابتداء نقشہ بنایا ہو اسمیں نہ غلط ہونیکا احتمال ہے اور نہ صحیح ہونے کا احتمال ہے یہ انشاء کی مثال ہے اور اگر نقاش نے کسی صورت کو دیکھ کر نقش بنایا ہے تو اسکے صحیح اور غلط ہونے کا احتمال ہے یہ اس وقت کلام خبری کی مثال بن جائے گی۔

سوال: خبر کی مشہور تعریف ما یحتمل الصدق و الکذب سے صاحب سلّم نے عدول کیوں کیا ہے؟

جواب: خبر کی مشہور تعریف پر دو سوال وارد ہوتے تھے جس سے بچنے کیلئے اس مشہور تعریف سے عدول کیا ہے؟

سوال اول: خبر کی یہ تعریف یعنی ما یحتمل الصدق و الکذب ان تمام قضایا کو شامل نہیں جن میں صدق یقینی ہو جیسے لا الہ الا اللہ اور اس طرح اجتماع النقیضین محال۔ السماء فوقنا اور اسی طرح ان قضایا کو بھی شامل نہیں جن میں کذب یقینی ہے جیسے اجتماع النقیضین ثابت۔ السماء تحتنا وغیرہ؟

جواب: ہماری مراد احتمال صدق و کذب سے یہ ہے کہ صدق و کذب کا احتمال ہو بالنظر الی نفس ہیئت الکلام قطع نظر کرتے ہوئے خصوصیت سے دلائل خارجیہ سے یعنی خبر خبر ہونیکی حیثیت سے صدق و کذب ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔

سوال ثانی: خبر اور قضیہ کی تعریف میں تعریف مشہور میں دور لازم آتا ہے کہ اخذ المحدود فی الحد کی خرابی لازم آتی ہے۔ کہ خبر کی تعریف میں صدق و کذب کا لفظ آیا ہے اور صدق کی تعریف ہے خبر کا واقعہ کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف ہے خبر کا واقعہ کے مطابق نہ ہونا اب تعریف یوں بن جائے گی الخبر ما یحتمل خبر المطابقة و غیر المطابقة۔ تو جو محدود

تھا اس کا ذکر حد میں آ گیا اسی کا نام دور ہے۔

جواب: صدق و کذب کی تعریف میں ہم خبر کا لفظ لاتے ہی نہیں بلکہ صدق کا معنی یوں کرتے ہیں **مطابقة الحکاية بالواقع** اور کذب کا معنی کرتے ہیں **عدم مطابقة الحکاية للواقع**۔ یہ آپ کا سوال تب وارد ہوگا جب **مطابقة الخبر للواقع** کی خبر تعریف کی جائے اور **عدم المطابقة الواقع** کذب کی تعریف کی جائے۔

جواب ثانی: صدق اور کذب کی تعریف بدیہی ہے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں لہذا خبر تو معرفت تو یقیناً موقوف ہوگی صدق و کذب پر لیکن صدق و کذب کی معرفت خبر پر موقوف نہیں ہو گی۔ جس سے دور لازم نہیں آئے گا۔ بہر حال چونکہ اس تعریف مشہور پر یہ سوالات وارد ہوتے تھے تو صاحب سلّم اس سے بچتے ہوئے یہ تعریف کر ڈالی۔

قولہ و من ثمّ یوصف بالصدق و الکذب بالضرورة۔

صاحب سلّم نے خبر کی تعریف پر تفریع کو بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ خبر کا احد الامرین کے ساتھ یعنی صدق یا کذب کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے کہ وہ خبر صادق ہوگی یا خبر کاذب ہو گی۔ اس لئے کہ خبر اسکو کہتے ہیں جس میں حکایت عن الواقع ہو اور یہ حکایت عن الواقع دو حال سے خالی نہیں کہ وہ واقع اور محکی عنہ کے مطابق ہوگی یا نہیں اگر محکی عنہ کے مطابق ہے تو یہ صدق ہے اور مطابق نہیں تو کذب ہے لہذا ایسا قطعاً نہیں ہو سکتا کہ خبر تو ہو نہ تو وہ صدق کے ساتھ متصف ہو اور نہ ہی کذب کے ساتھ۔

قولہ فقول القائل کلامی ھذا کاذب۔

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس سوال کی دو تقریریں کی گئی ہیں اس لئے منشاء سوال میں دو چیزیں ہیں دو احتمال ہیں۔ (۱) خبر کی تعریف ہو ان قصد بہ الحکایت یا منشاء اعتراض ثمرہ تعریف خبر ہو تفریع علی الخبر ہو یعنی و من ثمّ یوصف بالصدق و الکذب والی عبارت ہو۔

اشکال کی پہلی تقریر: منشاء اول کے لحاظ سے اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے خبر کی

تعریف یہ کی اگر محکی عنہ سے حکایت کا قصد ہو تو یہ خبر ہے تو گویا حکایت اور شئی ہے اور محکی عنہ اور شئی ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ہوتا ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ قائل کا یہ قول جب کہ اس سے پہلے اس نے کوئی کلام نہ کی ہو کلامی ھذا کاذب۔ اس میں محکی عنہ بھی یہی ہے اور حکایت بھی یہی کلام ہے تو ان میں تغایر نہیں ہے۔

اشکال کی دوسری تقریر: جو منشاء ثانی کے لحاظ سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر خبر کا احد الامرین کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم ایک ایسی خبر پیش کرتے ہیں جو نہ صادق ہے اور نہ ہی کاذب ہے جس طرح کلامی ھذا کاذب اگر اس کو صادق مانا جائے تو اسکا صدق کذب کو مستلزم ہے جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور باطل ہے اور اس کا کذب مستلزم ہے صدق کو باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے یعنی اسکو صادق ماننے سے اس کا صدق کذب کو کیسے مستلزم ہوتا ہے تو اس کا حاصل یہ ہے کہ کلامی ھذا کاذب یہ قضیہ موجبہ ہے اور قضیہ موجبہ میں صدق کا معنی یہ ہوتا ہے کہ واقعہ نفس الامر میں محمول کا ثبوت ہو موضوع کیلئے اور اس کلام کا موضوع کلامی ہے اور محمول لفظ کاذب ہے۔ تو اس کا ثبوت ہوگا واقعہ نفس الامر میں موضوع کلامی کیلئے اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ موضوع جس کیلئے واقع نفس الامر میں کاذب کا ثبوت ہو تو وہ کاذب ہوتا ہے حالانکہ ہم نے اسے صادق فرض کیا تھا اور نکلا یہ کاذب اور اس کا صدق کذب کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے اور اجتماع نقیضین باطل ہے باقی رہا اس کا کذب صدق کو کیسے مستلزم ہے بیان ملازمہ یہ ہے کہ یہ قضیہ موجبہ ہے اور قضیہ موجبہ میں کذب کا معنی یہ ہوتا ہے کہ واقع نفس الامر میں محمول کا موضوع کیلئے ثبوت نہ ہو اب اگر اس کلام کو کاذب فرض کیا جائے تو اس کلام میں محمول کا انتفاء ہوگا موضوع سے واقعہ نفس الامر میں اور انتفاء محمول عن الموضوع یہ مستلزم ہوگا صادق کے ثبوت کو کیونکہ ارتفاع نقیضین محال اور باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ کلام جس کے موضوع کیلئے واقعہ نفس الامر میں صادق کا مفہوم ثابت ہو تو وہ کلام صادق ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس کلام کو

کاذب فرض کیا تھا اور نکل آئی صادق کہ لہذا اس کا صدق کذب کو مستلزم اور اس کا کذب صدق کو مستلزم جو کہ محال اور باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ مستلزم باطل باطل ہوا کرتا ہے لہذا اپ کا یہ کہنا کہ ہر خبر کا احدالامرین یعنی صدق کو کذب میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے اور یہ باطل ہے۔

قولہ لیس بخبر لان الحکایۃ عن نفسہ غیر معقول۔

اس سوال مذکور کا جو جواب محقق دوانی نے دیا تھا صاحب سلم اس عبارت کو اس میں نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلامی ھذا کاذب خبر ہی نہیں۔ خبر اس لئے نہیں کہ اگر اس کو خبر قرار دیا جائے تو یہ حکایت تو ہے لیکن اس کا محکی عنہ موجود نہیں لہذا اسی کو محکی عنہ اور حکایت تسلیم کرنا پڑے گا جس سے لازم آئے گا حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد حالانکہ ان دونوں میں تغایر ہوا کرتا ہے۔

سوال: محقق دوانی پر یہ سوال ہوگا کہ جب یہ کلام خبر نہیں تو انشاء کے تحت داخل ہوگی حالانکہ انشاء کے اقسام میں سے یہ کوئی قسم نہیں نہ امر ہے نہ نہی ہے نہ تمنی ہے وغیرہ وغیرہ۔

جواب: عام طور پر جو انشاء کی جو اقسام بیان کی جاتی ہیں یہ اقسام مشہورہ ہیں ان کے علاوہ انشاء کے اور بھی اقسام ہیں جو ذکر نہیں کی جاتیں۔

قولہ والحق انہ بجمع اجزاء نہ ما ۔۔۔۔ المحکی عنہ۔

صاحب سلم کو چونکہ محقق دوانی کا جواب پسند نہیں آیا اس لئے خود اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال اول کا جواب: کہ اگر اس کلام کو خبر مانا جائے تو حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے تغایر نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ کلامی ھذا کاذب میں دو مرتبے ہیں۔

(۱) مرتبہ اجمال (۲) مرتبہ تفصیل۔

مرتبہ اجمالی کا مطلب یہ ہے کہ کلامی ھذا کاذب موضوع اور محمول اور نسبت تینوں ملحوظ بلحاظ وحدانی ہوں یعنی تینوں کا اکٹھا لحاظ کیا جائے مرتبہ تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ تینوں ملحوظ بلحاظات ثلاثہ ہوں۔ یعنی موضوع کا الگ محمول کا الگ اور نسبت کا الگ لحاظ کیا جائے۔ اب ہم بھی کہتے

ہیں کہ درجہ اجمال محکی عنہ ہے اور درجہ تفصیل میں حکایت ہے تو حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اجمال وتفصیل کے لحاظ سے تغایر کا پایا جانا کافی ہے فاندفع الاشکال بتقریر الاول۔

اشکال کی تقریر ثانی کا جواب : کہ اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔اس لئے کہ اجتماع نقیضین تب لازم آتا ہے جب کہ حکایت اور محکی عنہ کا اعتبار ایک ہی مرتبہ ہو حالانکہ ہم یہ کہتے ہیں یہ قول درجہ اجمال میں کاذب ہے اور درجہ تفصیل میں صادق ہے لہذا جس درجہ میں کاذب ہے اس درجہ میں صادق نہیں تو اجتماع نقیضین کیسے لازم آتا ہے لہذا دوسرا سوال بھی مندفع ہو گیا۔یاد رکھیں متن میں فالنسبت سے مراد بعینہ یہی قول کلامی ھذا کاذب ہے یہ اطلاق الجز علی الکل کی قبیل سے ہے۔

قولہ و نظیر ذالک قولنا کل حمد للہ ...... محکی عنھا۔

صاحب سلم اس جواب مذکور کی تائید پیش کر رہے ہیں یعنی اس بات پر استدلال قائم کیا ہے کہ بنا بر مذھب محققین حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر فی الجملہ کافی ہوتا ہے تغایر ذاتی کا ہونا قطعاً ضروری نہیں جس سے محقق دوانی پر الزام بھی قائم کیا ہے۔استدلال یہ ہے کہ محققین کا نظریہ ہے کہ محکی عنہ کہا جاتا ہے موضوع موجود فی نفسہ کا اس طور پر ہونا کہ اس سے حکایت بالحمول صحیح ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ کل حمد للہ کا قول بھی موضوع یعنی حمد کے افراد میں سے ایک فرد ہے لہذا کل حمد للہ حکایت ہونے کے ساتھ ساتھ محکی عنہ بھی ہوا تو بظاہر حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے جس کا یہی جواب ہوگا کہ درجہ اجمال میں یہ قول محکی عنہ ہے اور درجہ تفصیل میں یہی قول حکایت ہے تو محکی عنہ اور حکایت کے درمیان تغایر ذاتی ہونا ضروری نہیں بلکہ تغایر فی الجملہ کافی ہے۔بلکل ایسا ہی کلامی ھذا کاذب میں بھی اجمال وتفصیل کے اعتبار سے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر کا ہونا کافی ہے تو اس سے اجمال مذکور کی تائید بھی ہوگئی اور محقق دوانی پر الزام یوں قائم کیا جا سکتا ہے کہ اے محقق دوانی کل حمد للہ آپ کے نزدیک بھی خبر ہے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اتحاد لازم آیا۔اور یہاں پر

آپ بھی یہی جواب دیتے ہیں کہ اجمال وتفصیل کے لحاظ سے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر ہے اور اسی قدر تغایر کا ہونا کافی ہے۔تو آپ کو چاہئے کہ آپ کلامی ھذا کاذب کو خبر تسلیم کرتے ہوئے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اجمل وتفصیل کے لحاظ سے تغایر تسلیم کرلیں تو حاصل کلام یہ ہو' کہ اے محقق صاحب آپ کا کل حمد لله کو خبریت پر باقی رکھنا اور کلامی ھذا کاذب کو خبریت سے نکال کر انشائیت میں داخل کرنا یہ تحکم ہے ترجیح بلا مرجح ہے۔

فائدہ: بعض حضرات نے محاکمہ کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر ھذا کے ذریعے مشار الیہ کا قول مجمل ہو تو پھر تو صاحب سلم کا جواب صحیح ہے اور اگر ھذا کے ذریعے قول مفصل کی طرف اشارہ ہو تو پھر محقق صاحب کا جواب صحیح ہے۔

قولہ فتامل فانہ جزر اصم۔

صاحب سلم نے مباحث کثیرہ کی طرف اشارہ کیا ہے جن کی تفصیل شروحات میں دیکھ لیجئے۔

قولہ والا فانشاء۔

صاحب سلم نے انشاء کی چند اقسام کو بیان کیا ہے لیکن انکی طرف توجہ اس لئے نہیں کی جاتی کہ مقاصد کا ان اقسام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

قولہ منہ تقییدی امتزاجی وغیرہ۔

صاحب سلم نے مرکب ناقص کی اقسام کو ذکر کیا ہے۔ (۱) تقییدی کہ جزء آخر جزء اول کیلئے قید ہے جیسے رجل عالم وغیرہ۔ (۲) امتزاجی یعنی جزء آخر جزء اول کیلئے قید نہ بنے آپس میں امتزاجی تعلق ہو جیسے بعلبك وغیرہ۔ان دو کے علاوہ یعنی جو نہ مرکب ناقص تقییدی ہو نہ امتزاجی ہو جیسے فی الدار۔

سوال: آپ نے مرکب اضافی کو ذکر نہیں کیا حالانکہ وہ بھی تو مرکب ناقص ہے۔

جواب: بعض حضرت نے اس کو مرکب تقییدی میں داخل کیا ہے بعض نے اسکو امتزاجی میں داخل کیا ہے جنہوں نے جزء آخر میں یعنی مضاف الیہ میں جزء اول کیلئے قید سمجھا ہوا نہوں نے

مرکب تقییدی میں داخل کر دیا اور جنہوں نے ایسا نہیں سمجھا بلکہ ان کا آپس میں امتزاج ہونا منع ہے انہوں نے اس کو مرکب امتزاجی میں داخل مانا ہے اسی وجہ سے اسکے الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

قوله المفهوم ان جوز العقل تكثره .... فكلى ممتنع

صاحب سلم نے دلالت اور الفاظ کی بحث جو بمنزل مقدمہ کے تھی اس سے فارغ ہونے کے بعد مقصود کو بیان کر رہے ہیں اور وہ مقصود موصل ہے۔ پھر موصل کی دو قسمیں ہیں موصل قریب موصل بعید۔ موصل قریب جیسے حد اور رسم انکو موصل قریب اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بالفعل مطلوب تک پہنچاتے ہیں اور کلیات خمسہ کو موصل بعید اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مطلوب تک بالقوہ موصل ہیں۔

سوال: صاحب سلم نے موصل بعید یعنی کلیات خمسہ کی بحث کو موصل قریب پر کیوں مقدم کیا؟

جواب: موصل بعید جزء ہے موصل قریب کا اور جزء کل سے مقدم ہوتا ہے۔ تو اسکو وضع میں یعنی ذکر میں بھی مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے موفق ہوا جائے۔

سوال: صاحب سلم نے مفہوم کی تعریف نہیں کی بلکہ تقسیم شروع کر دی ہے حالانکہ تقسیم شروع ہوتی ہے تعریف کے بعد اس لئے مصنف کو چاہیے تھا پہلے مفہوم کی تعریف کرتے بعد میں تقسیم کرتے۔

جواب: مفہوم کی تعریف کو شہرت پر اکتفاء کرتے ہوئے چھوڑ دیا مفہوم کی تعریف یہ ہے کہ **ماحصل فی العقل** کہ مفہوم ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کی شان میں سے ہو **حصول فی الذهن** ہونا عام ازیں کہ **حصول فی الذهن** ہو یا نہ ہو مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کلی (۲) جزئی۔

وجه حصر: مفہوم دو حال سے خالی نہیں تو اسکے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس میں تکثر کو جائز قرار دے گا یا نہیں۔ اگر جائز قرار دے تو یہ کلی ہے اور اگر جزء نہ قرار دیں تو جزئی ہے اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔ کلی وہ مفہوم ہے جس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس تکثر کو جائز قرار دے۔ یعنی کثیرین پر صادق آنے کو جائز قرار دے۔ اور جزئی ایسے مفہوم کو کہا

جاتا ہے کہ اس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اسمیں تکثر کو جائز قرار نہ دے یعنی کثیرین پر صادق آنے کو جائز قرار نہ دے۔ یہاں پر چند باتیں سمجھنی ہیں۔ (۱) مفہوم کا کیا معنی ہے اور یہاں پر کونسا معنی مراد ہے۔ (۲) لفظ مفہوم لانے میں کیا اشارہ ہے۔ (۳) ماتن صاحب سلّم نے جواز العقل کہا فرض العقل کیوں نہیں کیا اسکی کیا وجہ ہے۔ (۴) تکثر کا کونسا معنی مراد ہے یہاں پر (۵) من حیث تصورہ لانے سے کیا اشارہ ہے۔

پہلی بات: مفہوم کا معنی: مفہوم کا لغوری معنی ہے سمجھا ہوا اور اصطلاحی معنی دو ہیں (۱) ما حصل فی العقل جو شئی عقل میں حاصل ہو۔ (۲) الصورۃ الحاصلہ من الشئی عند العقل تعریف اول میں حصول بمعنی تحصل ہے اور تحصل عام ہے خواہ بالواسطہ ہو یا بالواسطہ گویا کہ پہلی تعریف مفہوم کی علم حصولی کو بھی شامل ہے علم حضوری کو بھی شامل ہے۔ اس وجہ سے کہ علم حضوری بلاواسطہ ہوتا ہے علم حصولی صورۃ کے واسطہ سے ہوتا ہے اور تعریف ثانی صرف علم حصولی پر صادق آئے گی علم حضوری پر نہیں اس لئے کہ یہاں پر صورۃ کا واسطہ ہے باقی رہی یہ بات کہ یہاں کونسا معنی مراد ہے یہاں پر مفہوم کا یہ ثانی معنی مراد ہے نہ کہ اول اس لئے کہ اگر یہاں پر اگر معنی اول مراد لیا جائے تو لازم آئے گا علم حضوری کا بھی کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف ہونا حالانکہ ذات باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے۔ نہ وہ کلی ہوتا ہے اور نہ جزئی اسی وجہ سے یہاں معنی ثانی مراد ہے۔

دوسری بات: کہ مفہوم سے صاحب سلّم نے کس بات کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب سلّم نے لفظ مفہوم کو مقسم بنا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ کلی ہونا اور جزئی ہونا اولاً بالذات مفہوم اور معنی کی صفت ہے ثانیاً بالعرض لفظ کی صفت ہے۔

سوال: مفہوم، معنی، مدلول تینوں متحد المعنی ہیں پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ صاحب سلّم نے کلی جزئی کا مقسم بنایا ہے معنی اور مدلول کو کیوں نہیں بنایا؟

جواب: ان تینوں میں فرق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو عقل میں حاصل ہو اس حیثیت سے کہ

لفظ نے اس پر دلالت کی ہے یہ مدلول ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ لفظ سے مقصود ہے اس کا نام رکھا جاتا ہے معنی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ عقل میں حاصل ہے عام ازیں کہ لفظ اس پر دلالت کرے یا نہ کرے اور یا وہ اس لفظ سے مقصود ہو یا نہ ہو اس کا نام رکھا جاتا ہے مفہوم اور کلی جزئی کا مقسم اسی مفہوم کو اس لئے بنایا گیا ہے کہ کلی اور جزئی معنی کی قسمیں ہیں من حیث الحصول فی العقل۔ دوسری وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ یہ اعتبار ثالث حیثیت ثالث عام ہے نسبت اعتبار اول اور اعتبار ثانی کے تو اس عموم کیوجہ سے اسی کو مقسم بنانا بہتر ہے اور لائق تھا۔

تیسری بات: کہ صاحب سلّم نے جواز عقل کا لفظ ذکر کیا ہے؟ فرض کو کیوں ذکر نہیں کیا؟

جواب: ایک اعتراض سے بچنے کیلئے وہ اعتراض یہ ہوتا تھا کہ کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ جزئی بھی کلی کی تعریف میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے کہ لفظ فرض جس طرح تجویز عقلی کو شامل ہے اسی طرح تقدیر محض کو بھی شامل ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جزئی کا صدق کثیرین پر عقل اس کو فرض کر سکتا ہے اس لئے کہ فرض محال محال نہیں ہوتا اس لئے مصنف نے لفظ فرض سے عدول کر کے تجویز کو ذکر کیا ہے تاکہ جزئی کلی کی تعریف میں داخل نہ ہو۔

چوتھی بات: کلی ہونے کا مدار تکثر پر ہے اور تکثر کے دو معنی ہیں۔

(۱) تکثر افرادی (۲) تکثر اجزائی۔ یہاں پر تکثر سے مراد تکثر بحسب الافراد والاشخاص ہے تکثر بحسب الاجزاء نہیں۔ اس لئے کہ تکثر اجزائی تو جزئیات میں پائے جاتے ہیں جس طرح بکری کو ذبح کر دیا جائے اور اسکی بوٹیاں بنا دی جائیں تو یہ جزئی ہے تو اسمیں تکثر بحسب الاجزاء موجود ہے اور تکثر کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) صدق علی کثیرین (۲) مطابقۃ للکثیرین۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اور کثیرین کے درمیان ایسی مناسبت مخصوصہ ہو جو اسکے اور نوع آخر کے درمیان قطعاً نہ پائی جائے۔ ان تفسیرین میں سے تفسیر ثانی عام ہے تفسیر اول سے اس لئے کہ یہ صدق علی کثیرین کو بھی شامل ہے اور کاشف للکثیرین کو شامل ہے۔ بخلاف تفسیر اول کے کہ وہ صادق علی کثیرین کو تو شامل ہے

لیکن کاشف للکثیرین کوشامل نہیں۔

پانچویں بات: من حیث تصورہ اس کا عموماً مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ محض مفہوم کے متصور ہونے کا لحاظ کیا جائے۔ دوسری جہت مثلاً کسی خارج یا برہان کا لحاظ نہ کیا جائے ورنہ لازم آئے گا کلیات عرضی کا کلی سے خارج ہونا اور اس طرح ان کلیات کا جن کا خارج میں فرد واحد ہے ان کا بھی کلی کی تعریف سے خارج ہونا لیکن فاضل شارح نے من حیث تصورہ کا مطلب یہ بیان کیا کہ کلی میں کثرت کو جائز رکھنا اور جزئی میں کثرت کو جائز رکھنے کا امتناع اس کا دارو مدار تصور اور ادراک پر ہے۔ معلوم پر اس کا دارومدار نہیں یعنی فاضل شارح کا مقصد یہ ہے کہ کلیت اور جزئیت جو معلوم کی شکل میں ہیں معلوم کے انکے ساتھ متصف ہونیکا دارومدار ادراک پر ہے معلوم پر نہیں اگر ادارک بالحواس ہو تو کہا جائے یہ جزئی ہے اگر بغیر حواس ہو تو یہ کلی ہوگی۔

سوال: جزئی کی تعریف پر یہ سوال ہوتا ہے کہ عقل تو زید میں بھی تکثر کو جائز قرار دیتا ہے اجزاء اور اعضاء کے لحاظ سے حالانکہ زید جزئی ہے؟

جواب: تکثر کی دو قسمیں ہیں تکثر افرادی اور تکثر اجزائی ہم نے جو نفی کی ہے وہ تکثر بحسب الافراد کی ہے نہ کہ تکثر بحسب الاجزاء کی۔ اور جزئی کے اندر جو تکثر موجود ہے وہ تکثر بحسب الاجزاء ہے لہذا جس تکثر کی جزئی کی تعریف سے نفی کی گئی ہے وہ موجود نہیں اور جو تکثر موجود ہے اسکی نفی نہیں کی گئی۔

سوال: صاحب سلم نے بیان تقسیم میں کلی کو مقدم کیا ہے جزئی پر حالانکہ جزئی کا مفہوم عدمی ہے اور کلی کا مفہوم وجودی ہے اور ممکنات میں تو عدم وجود پر مقدم ہوا کرتا ہے تو چاہیے تھا کہ جزئی کو مقدم کیا جاتا؟

جواب: چونکہ مقصود فی ھذا الفن کلی ہے جزئی نہیں تو اس مقصود ہونیکی وجہ سے کلی کو جزئی پر مقدم کردیا ہے۔

قولہ ممتنع کالکلیات ------- الواجب و الممکن۔

صاحب سلم کلی کے افرد خارجیہ کے لحاظ سے بعض اقسام کو بیان کیا ہے۔ کلی کی دو قسمیں ہیں

(۱) ممتنع الافراد (۲) غیر ممتنع الافراد۔ ممتنع الافراد کی مثال جیسے کلیات فرضیہ یعنی شریک باری تعالیٰ اور اجتماع نقیضین اور لاشئی وغیرہ۔ اور غیر ممتنع الافراد کی پھر دو قسمیں ہیں۔
(۱) ضروری الافراد (۲) غیر ضروری الافراد۔ ضروری الافراد جیسے واجب اور غیر ضروری الافراد جیسے ممکن۔ صاحب سلّم نے بنا بر اختصار صرف دو قسموں کو بیان کیا ہے لیکن اس کی تفصیل یہ ہے کہ کلی اپنے افراد خارجیہ کے اعتبار سے یعنی اپنے افراد کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں۔

وجہ حصر: کلی دو حال سے خالی نہیں اس کے اافراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہوگا یا غیر ممتنع اگر ممتنع ہو تو پہلا قسم جیسے شریک باری تعالیٰ اور لاشئی اور لاموجود اور اگر افراد کا خارج پایا جانا ممتنع نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس کے افراد خارج میں پائے جائیں گے یا نہیں۔ اگر افراد خارج میں نہ پائے جائیں تو یہ دوسرا قسم جیسے عنقاء پرندہ اور جبل الیاقوت اور اگر افراد خارج میں پائے جائیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں افراد کثیرہ پایا جائے یا صرف ایک فرد پایا جائے گا۔ تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ مع امکان الغیر ہوگا یا مع امتناع الغیر ہوگا اگر مع امکان الغیر ہو تو یہ تیسرا قسم جیسے شمس اور اگر مع امتناع الغیر ہو تو یہ چوتھا قسم جیسے واجب الوجود اور اگر افراد کثیرہ پائے جائیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ افراد متناہی ہونگے یا غیر متناہی اگر افراد متناہی ہوں تو یہ پانچواں قسم جیسے کواکب سیارہ جو کہ سات ہیں اور اگر افراد کثیرہ غیر متناہی ہوں تو یہ چھٹا قسم جیسے معلومات باری تعالیٰ۔

قولہ والا فجزئی ای ان لم یجوز۔۔۔۔۔ تصورہ فجزئی۔

اس تعریف کے مطابق کلی ملکہ بن گئی ہے اور جزئی عدم بن گئی ہے اور بعض نے کہا کہ کلی اور جزئی میں سے جزئی ملکہ ہے اور کلی عدم ہے اور اس طرح کہ مفہوم دو حال سے خالی نہیں وہ ھذیّت پر مشتمل ہوگا یا ھذیّت پر مشتمل نہیں ہوگا اگر ھذیّت پر مشتمل ہو تو یہ جزئی ہے اگر ھذیّت پر مشتمل نہ ہو تو وہ کلی ہے تو اس تعریف کے مطابق جزئی ملکہ بن گئی اور کلی عدم بن گئی۔

قولہ فمحسوس الطفل فی مبداء الولادۃ۔

صاحب سلّم کلی جزئی کی تعریف پر مشہور نقوض ثلاثہ اعتراضات ثلاثہ میں سے نقض اول کو نقل کر رہے ہیں

سوال اول: کی تقریر کہ جب بچہ انتہائی چھوٹا ہو تو اسکی حس مشترک ناقص ہوتی ہے وہ خارج سے صورۃ معینہ کا اخذ نہیں کرتا بلکہ صورۃ غیر معینہ کا اخذ کرتا ہے مثلاً باپ کی صورت کو اس طور پر اخذ نہیں کرتا کہ وہ غیر اب سے ممتاز ہو اس طرح ماں کی صورت کو اس طور پر اخذ نہیں کرتا وہ غیر ام سے ممتاز ہو بلکہ وہ صورت رجل ما اور صورت امّ ما کا اخذ کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اسکے سامنے غیر اب آ جائے تو اسکی طرف ایسے مائل ہو گا جیسے باپ کی طرف اور اسی طرح اگر اسکے سامنے غیر امّ آ جائے تو اسکی طرف بھی ایسے ہی میلان کرتا ہے جس طرح ماں کی طرف ہوتا ہے۔ اب سوال کا حاصل یہ ہے کہ بچہ مبداء ولادت میں اسکے خیال میں ماں کی صورت حاصل ہوتی ہے جو صورت یقیناً جزئی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شئی معیّن مشخص جزئی سے ماخوذ ہوتی ہے لیکن اس صورۃ حاصلہ فی الخیال کہ صالح الاشتراک بین الکثیرین ہونیکی وجہ سے اس پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے اس طرح کہ جب وہ بچہ ماں کی صورۃ دیکھتا ہے تو اسکی طرف لپکتا ہے اسکے سامنے دوسری عورت آتی ہے تو وہ ماں کی صورت اس پر منطبق کرتا ہے پھر تیسری صورت آتی ہے تو بھی ماں کی صورت اس پر منطبق کرتا ہے تو یہ بچہ ہر عورت کو اپنی ماں سمجھتا ہے لہذا جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

قولہ وشیخ ضعیف البصر۔

یہاں پر دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں لفظ شبح ہے اور دوسرے نسخہ میں شیخ ہے اگر لفظ شبح ہو تو اس کا عطف محسوس پر ہو گا۔ اور اگر لفظ شیخ ہو تو اس کا عطف ہو گا طفل پر تو محسوس کا تعلق اس کے ساتھ بواسطہ عطف کے ہو گا۔ عبارت یوں ہو گی محسوس شیخ ضعیف البصر اس عبارت میں صاحب سلّم نے نقض ثانی کو ذکر کیا ہے تقریر یہ ہے کہ جب شیخ ضعیف البصر کو کوئی چیز دور سے دکھائی دے تو چیز کو صورت ذھن میں حاصل ہوتی ہے اور وہ یقیناً جزئی ہے اس لئے کہ وہ شئی معین

متشخص جزئی سے ماخوذ ہوتی ہے لیکن باوجود جزئی ہونے کے صالح للاشتراک بین الکثیرین ہے چنانچہ وہ کبھی کہتا ہے کہ زید ہے کبھی کہتا ہے کہ عمرو ہے کبھی کہتا ہے یہ خالد ہے یہ صورت جزئیہ متعدد افراد پر صادق آرہی ہے لہذا جزئی کی تعریف جامع نہ رہی اور کلی کی تعریف مانع نہ رہی۔

قوله والصورة الخيالية من البيضة المعينة۔

صاحب سلّم نقض ثالث کو ذکر کررہے ہیں۔

سوال ثالث کی تقریر: یہ ہے کہ ایک شخص کے سامنے ایک معین انڈہ رکھ دیا جائے اس انڈے کی صورت اسکے خیال میں آجائے گی تو یہ صورت خیالیہ من البیضۃ المعینہ شئی معین متشخص سے ماخوذ ہونیکی وجہ سے یقیناً جزئی ہے۔ لیکن کلی کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے اس لئے کہ اس صورت خیالیہ بیضات متشابہات پر صادق آتی ہے کیونکہ عند الحس تمام بیضات میں کوئی خاص امتیاز نہیں ہوتا اس عدم امتیاز کی وجہ سے بیضہ معینہ کی صورت خیالیہ جزئیہ ہونے کے باوجود صالح للاشتراک بین الکثیرین ہے اور کثیرین پر صادق آتی ہے کہ ایک انڈہ کو ہٹا کر دوسرا رکھدیا جائے اور دوسرے کو ہٹا کر تیسرا رکھ دیا جائے تیسرے کو ہٹا کر چوتھا رکھ دیا جائے وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ صورت خیالیہ جو پہلے انڈے سے ماخوذ تھی ان سب پر صادق آتی ہے لہذا جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی۔

قوله كلها جزئيات لان شئى منها ...... فهو المراد ههنا۔

صاحب سلّم نے ان نقوض ثلاثہ مذکورہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکثر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تکثر بحسب الاجتماع (۲) تکثر بحسب البدلیت۔ کلی کی تعریف میں جو تکثر معتبر ہے وہ تکثر بحسب الاجتماع ہے یعنی کلی کا صدق علی کثیرین پر علی سبیل الاجتماع ہو بیک وقت ہو مثلاً انسان ایک کلی ہے گویا کہ بیک وقت زید، عمرو، بکر، خالد سب پر اور سکے جتنے بھی افراد ہیں ان پر صادق آرہی ہے اور نقوض ثلاثہ اعتراضات ثلاثہ میں جو تکثر ہے وہ علی سبیل البدلیت ہے یعنی ہر ہر فرد پر صادق ہے لیکن یکے بعد دیگرے وہ بچہ بیک وقت تمام عورتوں کو ماں نہیں سمجھتا اور ایسی

بوڑھا شخص ضعیف البصر بیک وقت ایک ہی جزئی کو زید، عمرو، بکر، وغیرہ نہیں کہتے۔ اور ایسے ہی ایک انڈے کی صورت خیالیہ کو بیک وقت تمام انڈوں پر منطبق نہیں کرتا۔ تو خلاصہ جواب یہ ہوا کہ جو کلی کی تعریف میں تکثر معتبر ہے وہ علی سبیل الاجتماع ہے وہ یہاں پایا نہیں جاتا اور جو یہاں پایا جاتا ہے وہ تکثر علی سبیل البدلیت ہے وہ اسکی جزئی کی تعریف سے نفی نہیں کی گئی لہذا جس تکثر کی نفی کی گئی ہے وہ پایا نہیں جاتا اور جو پایا جاتا ہے اس کی نفی نہیں کی گئی تو جزئی کی تعریف جامع ہوگئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہوگئی۔

قولہ وههنا شک مشهور فهو ان ...... الصورة تكثر۔

صاحب سلّم نے ھھنا شك سے فان التحقیق تک کلی کی تعریف پر وارد ہونے والے شک کے مشہور کو بیان کیا ہے۔ اور فان التحقیق سے لیکر و منهھنا تک شک مشہور جس مقدمہ پر موقوف تھا اس مقدمہ کو بیان کیا اس لئے اولاً مقدمہ کو سمجھ لینا ضروری ہے بعد میں شک مشہور کی تقریر کو معلوم کرنا چاہئے وہ مقدمہ یہ ہے۔

مقدمہ : کہ متکلمین کے سوا تمام حکماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شئی کے دو وجود ہوتے ہیں۔ (۱) وجود خارجی (۲) وجود ذھنی۔ وجود خارجی وہ ہوتا ہے جس پر آثار خارجیہ مرتب ہوں اور اس وجود خارجی کو وجود عینی اور وجود اصلی بھی کہا جاتا ہے اور وجود ذھنی وہ ہے کہ جس پر آثار ذھنیہ کا ترتب آثار خارجیہ مرتب نہ ہو اور حکماء وجود ذھنی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن کیفیت میں اختلاف ہے کہ وجود ذھنی کی کیفیت کیا ہے۔ محققین حکماء کا مذھب یہ ہے کہ حصول الاشیاء بانفسها یعنی مشخصات خارجیہ کے حذف کرنے کے بعد بعینہ اسی شئی کا حصول ذھن میں ہوتا ہے اور یہ حقیقت کے اعتبار سے شئی خارجی کے ساتھ متحد ہوتی ہے حاصل شدہ صورت اور شئی خارجی دونوں کی حقیقت ایک ہوتی ہے بعض حکماء کا مذھب یہ ہے کہ حصول الاشیاء فی الذھن با شبهها و امثالها ۔ یعنی شئی خارجی کا حصول ذھن میں نہیں بلکہ شئی خارجی کی مثل کا ذھن میں حصول ہونا جس کی حقیقت شئی خارجی کی حقیقت کے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یعنی اگر بالفرض وہ

مثال اور شئ خارج میں پائی جائے تو اسکی حقیقت شئ خارجی کی حقیقت کے مغایر ہوگی ان میں سے راجح مذھب محققین حکماء کا ہے اس لئے کہ اگر حصول الاشیاء با شبا ھھاکو تسلیم کیا جائے درحقیقت وجود ذھنی کا انکار کرنا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب شئ خارجی کی مثل کا ذھن میں حصول ہوگا تو قاعدہ مشہورہ ہے کہ مثل الشئی غیر الشئی ہوتی ہے۔ کہ شئ خارجی کا ذھن میں حصول نہ ہوا تو شئ خارجی کا وجود ذھنی نہ ہوا حالانکہ مدعیٰ یہ تھا کہ بعینہٖ شئ خارجی کے دو وجود ہیں لہذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ حصول الاشیاء با نفسها حق۔

شک مشھور کی تقریر: یہ ہے کہ مثلاً جب زید کا ایک جماعت نے تصور کیا تو سب کے اذہان میں زید کی صورت حاصل ہوگی اور یہ صورت ذھنیہ بعینہٖ زید کی صورت خارجیہ ہے اس لئے کہ ابھی ہم بتا چکے ہیں حصول الاشیاء با نفسها حق اور زید کی صورت خارجیہ کا ہر صورۃ ذھنیہ پر صدق ہوگا حالانکہ زید کی صورت خارجیہ شئ معین مشخص سے ماخوذ ہونیکی وجہ سے یقیناً جزئی ہے جب کہ صور ذھنیہ متعدد ہیں۔ جب صورت خارجیہ کا ہر صورۃ ذھنیہ پر صدق ہوگا تو یہ صدق علیٰ کثیرین ہے تو زید کی صورت خارجیہ پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی اور ایسے ہی زید کی صور ذھنیہ متعددہ میں سے ہر ہر صورۃ ذھنیہ جزئی ہے لیکن ہر صورت ذھنیہ باقی صور ذھنیہ متعددہ پر صادق آتی ہے اس لئے کہ یہ صورت ذھنیہ کا صورت خارجیہ کے ساتھ اتحاد ہے اور صورۃ خارجیہ کا تمام صورہ ذھنیہ کے ساتھ اتحاد ہے لہذا زید کی صورت ذھنیہ کا باقی تمام صورت ذھنیہ کے ساتھ اتحاد ہوا اور قاعدہ ہے کہ متحد المتحد متحد۔ جس کی بنا پر زید کی صورت ذھنیہ کا باقی صور ذھنیہ متعددہ پر بھی صدق ہوا لہذا زید کی ہر صورت ذھنیہ پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ زید کی یہ صورت ذھنیہ بھی صورت خارجیہ کی طرح جزئی ہے تو جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔ یہ بالکل ایسے ہے کہ جب کسی چراغ کے چاروں طرف آئینے رکھے ہوئی ہوں تو تمام آئینوں میں چراغ کا عکس پڑ جاتا ہے اور ایک چراغ کی متعدد صورتیں ان تمام مختلف اور متعدد آئینوں میں حاصل

ہو جاتی ہیں تو چراغ بمنزلہ زید کی صورۃ خارجیہ کے ہے اور اسکے متعدد عکوس حاصلہ فی المرآۃ المتعددہ بمنزلہ صور ذھنیہ کے ہیں اور ہر ہر عکس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ بعینہ اس چراغ کا عکس ہے اسی طرح زید کی متعددہ صور ذھنیہ حاصلہ فی الاذہان میں سے ہر صورت ذھنیہ پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ بعینہ صورت زید ہے اسی کو تو صدق علی کثیرین کہتے ہیں۔ لہذا جزئی کی تعریف جامع ہوئی اور کلی کی تعریف مانع ہوئی اور صاحب سلم نے اس مسئلہ کو بیان کیا ومن ھھنا یستبین کون الجزئی الحقیقی محمولاً و ھو الحق۔ جزئی حقیقی کے محمول واقع ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے میر سید صاحب کے نزدیک جزئی حقیقی محمول واقع نہیں ہوسکتی اور محقق دوانی کا مذھب یہ ہے کہ یہ جزئی حقیقی محمول واقع ہوسکتی ہے۔

میر سید صاحب کی دلیل: کہ اگر جزئی محمول واقع ہو تو دو حال سے خالی نہیں کلی پر محمول ہوگی یا جزئی پر اگر کلی پر محمول ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اپنی کلی پر محمول ہوگی یا غیر کی کلی پر اگر اپنی کلی پر محمول ہو تو اس صورت میں لازم آئے گا اصلی الوجود کا ظلی الوجود پر محمول ہونا جو کہ باطل ہے اگر غیر پر محمول ہو تو بوجہ عدم اتحاد کے حمل باطل ہے اس لئے کہ حمل کے اندر یہ ضروری ہے کہ مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہو اور وجود کے اعتبار سے اتحاد ہو اور اگر جزئی پر محمول ہو تو پھر دو حال۔ سے خالی نہیں کہ اپنے نفس پر محمول ہوگی یا غیر پر اگر اپنے نفس پر محمول ہو تو یہ حمل مفید نہیں اور اگر غیر پر محمول ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ الجزئیات کلھا متبائنات۔ اور یہ بھی قاعدہ مسلّم ہے کہ حمل المباین علی لمباین باطل۔ تو اس تغایر محضہ کی وجہ سے حمل باطل ہوگا اس لئے کہ حمل کے لئے اتحاد ضروری ہے لہذا جب ان شقوق اربعہ کا بطلان ثابت ہوا تو یہ بھی ہوگیا کہ جزئی محمول واقع نہیں ہوسکتی۔

محقق صاحب کی دلیل اول: کہ ھذا زید کا قول بالاتفاق صحیح ہے جس میں جزئی محمول واقع ہو رہی ہے اور اسمیں تاویل کرنا کہ ھذا مسمّی بزید یہ تکلف ہے۔

دوسری دلیل: شیخ فارابی نے اپنی کتاب مدخل الاوساط میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ

حمل کی چار قسمیں ہیں۔(۱) حمل الجزئی علی الجزئی مثال ھذا الکاتب ھو ھذا الضاحك اس میں ھذا الضاحك موضوع ہےاور ھذا الکاتب محمول ہے اوران میں اتحاد بھی ہےاور تغایر بھی ہےاور حمل کا معنی جوکہ نحو من الانحا اتحاد ہےاور نحو من الانحاء تغایر ہے کہ اتحاد تو اس طرح ہے کہ ان دونوں کا مصداق ایک ہےاور تغایر یہ ہے کہ وصف ضحک اور وصف کتابت میں تغایر ہے۔(۲) حمل الکلی علی الکلی (۳) حمل الجزئی علی الکلی جیسے بعض الانسان زید (۴) حمل الکلی علی الجزئی جیسے زید انسان تو شیخ فارابی کے اس قول اور تصریح سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ حقیقی محمول واقع ہوسکتے ہیں لہذا لامحالہ میر سید صاحب کی کلام میں جو انکار ہے اس کی تاویل کرنی پڑے گی۔ کہ میر صاحب کا مقصد یہ ہے کہ جزئی حقیقی محمول بحمل متعارف نہیں ہوسکتا اور یہ بالکل صحیح ہے اس لئے کہ حمل متعارف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موضوع محمول کے افراد میں سے کوئی فرد ہو جیسے الانسان نوع یا موضوع اور محمول میں ایک کا جو شئی فرد ہو وہی شئی آخر کا بھی فرد ہو جیسے الانسان حیوان اس توجیہ کے مطابق میر سید صاحب اور محقق صاحب کے درمیان کوئی اختلاف حقیقی کے درمیان نہیں رہتا۔ بہرحال صاحب سلّم نے محقق دوانی کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا جزئی حقیقی محمول واقع ہوسکتی ہے۔ اس لئے کہ شک مشہور کی تقریر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ زید کی صورت خارجیہ کا صورت ذھنیہ پر صدق اور حمل ہے حالانکہ زید کی سورت خارجیہ جزئی حقیقی ہے لہذا جزئی حقیقی محمول واقع ہونے کا قول صحیح ہے۔

فائدہ: حکماء اور متکلمین کا اختلاف ہے وجود ذھنی کے بارے میں متکلمین انکار کرتے ہیں اور حکماء اس وجود ظلی کو تسلیم کرتے ہیں۔

متکلمین کی دلیل: یہ ہے کہ اگر اشیاء کا تصور اس کے وجود فی الذھن کا تقاضا کرے تو حرارت اور برودت کے تصور کے وقت ذھن کا حارّ اور بارد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حارّ وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ حرارت قائم ہو جب حرارت ذھن میں پائی جائے گی تو ذھن کے

ساتھ قائم ہوگی تو ذھن کا حاذ ہونا لازم آئے گا اس طرح بارد وہ ہے جس کے ساتھ برودت قائم ہو جب برودت ذھن میں پائی جائے گی تو ذھن کے ساتھ قائم ہوگی تو ذھن کا بارد ہونا لازم آئے گا اسی طرح ضدین کے تصور کے وقت ذھن میں اجتماع الضدین کا ہونا لازم آئے گا اس طرح جبل کے تصور کے وقت اسکے وجود کا ذھن میں حاصل ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ کس قدر عظیم ہے اسی طرح شریک باری تعالیٰ کے تصور کے وقت لازم آئے گا کہ شریک باری تعالیٰ ذھن میں موجود ہوں اور یہ تمام لوازم باطل ہیں جب لوازم باطل ہیں تو ملزوم یعنی شئ کا وجود فی الذھن ہونا بھی باطل ہوا۔

حکماء کی دلیل: بہت ساری اشیاء ایسی ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں لیکن ہم ان پر احکام ثبوتیہ صادقہ کے ساتھ حکم لگاتے ہیں جیسے الممتنع اخص من المعدوم کہ ممتنع معدوم سے اخص ہے یعنی جو ممتنع ہوگی وہ معدوم بھی ضروری ہوگی لیکن وہ ضروری نہیں کہ جو معدوم ہو اس کا ممتنع ہونا بھی ضروری ہو۔ حالانکہ ممتنع خارج میں موجود نہیں لیکن حکم اس پر لگایا جارہا ہے جو کہ ثبوتی اور صادق ہے اور اسی طرح العنقاء طائر ممکن عنقاء خارج میں نہیں لیکن ہم اس پر حکم لگا رہے ہیں جو کہ ثبوتی اور صادق ہے اور کسی شی پر احکام ثبوتیہ صادقہ کے ساتھ حکم لگانا یہ تقاضا کرتا ہے اس شئی کا ثبوت ہو۔ اس لئے کہ ثبوت الشئی للشئی یہ فرع ہے مثبت لہٗ کے ثبوت کی حالانکہ خارج میں ان اشیاء کا وجود نہیں تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ ان کا وجود ذھن میں ہے یہ ہمارا مدعیٰ اور مطلوب ہے۔

فائدہ: صورت اور شبہ میں فرق ہے شبہ کہتے ہیں شئی کے نقشہ کو اور شئی کا نقشہ شئی کی حقیقت کے مغائر ہوتا ہے جیسے دیوار پر گھوڑے کی تصویر بنا دی جائے تو یہ شبہ ہے اور جو کہ گھوڑے کی حقیقت کے منافی ہے۔ اگر ذھن میں شبہ حاصل ہو تو علم معلوم کے مغایر ہوگا۔ اور صورت کہتے ہیں شئی کے تشخصات خارجیہ سے مجرد ہو کر ذھن میں آجائے گا اور یہ صورت ذی الصورۃ کے متحد ہوتی ہے اگر ذھن میں صورت آئے تو علم معلوم متحد ہوتے ہیں بعض حکماء کے

نزدیک شبہ حاصل ہوتی ہے ذھن میں اور جمہور حکماء کا مذھب یہ ہے کہ صورۃ حاصل ہوتی ہے بعض حکماء کا مذھب مرجوح ہے اس لئے کہ شئی کی شبہ شئی کے مغایر ہوتی ہے اور شئی کا مغایر شئی کیلئے کاشف نہیں ہوسکتا جب کہ علم معلوم کیلئے کاشف ہوتا ہے لہذا راجح مذھب جمہور حکماء کا کہ اسمیں وہ صورت علم معلوم کیلئے کاشف بنتا ہے

متکلمین کی دلیل کا جواب: کہ حصول الاشیاء بانفسھا کا مطلب یہ نہیں کہ شئی تشخصات خارجیہ کے ساتھ ذھن میں آتی ہے تاکہ ذھن کا حار اور بارد ہونا لازم آئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ شئی تشخصات خارجیہ سے مجرد ہوکر ذھن میں آتی ہے۔

قولہ ولا یجاب بان المراد من صدقھا........ ھو الثانی۔

میر سید صاحب نے جو شک مذکور کا جواب دیا ہے ولا یجاب سے صاحب سلم نقل کر کے لان التصادق سے اسکورد کر رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مفہوم خود کثیرین کا ظل اور عکس اور پرتو ہو اور کثیرین اس سے ماخوذ اور منتزع ہوں یعنی صدق علی الکثیرین کا مطلب یہ ہے کہ اس میں منتزع عنہ کثیر ہوں اور منتزع ایک ہو۔ مثلاً زید، عمرو، بکر، خالد وغیرہ۔ یہ منتزع عنہ ہیں ان سے انتزاع کیا گیا ہے انسانیت کا وہ منتزع ہے اور یہ منتزع ایک ہے اور یہاں پر معاملہ برعکس ہے کہ زید کی صورت خارجیہ تو اصل ہے باقی تمام صور ذھنیہ اور ان کا عکس اور پرتو ہیں اور اس سے ماخوذ اور منتزع ہیں یعنی منتزع عنہ۔ یہاں منتزع عنہ ایک ہے اور منتزع کثیر ہیں اور کجا یہ بات کہ ایک چیز کثیرین کا ظل ہو کثیرین کا عکس اور پرتو ہو جیسے مطلق انسان کی صورت یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ کا عکس وہ ان سے منتزع ہے اور کجا یہ بات کہ ایک شئی کے مختلف اور متعدد اظلاء اور پرتو اور عکس ہوں جیسا کہ یہاں ہے کہ صورۃ خارجیہ زید کی ایک ہے اور اسکے اظلاء یعنی صور ذھنیہ متعدد ہوں

حاصل جواب: یہ ہوا کہ جو کلی کی حقیقت ہے وہ یہاں متحقق نہیں اور جو صورۃ یہاں متحقق ہے وہ کلی کی حقیقت نہیں لہذا جزئی کی تعریف جامع ہوگئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہوئی۔

قولہ لأن التصادق يصح الانتزاع ...... الاتحاد طرفين۔

صاحب سلّم میر سید صاحب کے جواب مذکور کو رد کیا ہے تردید کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات ماقبل میں ثابت ہو چکی ہے کہ محققین کا مذہب حصول الاشیاء بانفسھا ہے لہذا زید کی صورۃ خارجیہ بعینہٖ صورت ذھنیہ ہے ان دونوں میں اتحاد ہے اور ان دونوں کا باہم اتحاد اور تصادق تقاضا کرتا ہے کہ جو حکم متحدین متصادقین میں سے ایک کا ہو وہی حکم دوسرے کا ہو اور جب صور ذھنیہ کیلئے ظل ہونے کا حکم ثابت ہو چکا ہے منتزع ہونیکا حکم ثابت ہو چکا ہے تو یہ حکم صورۃ خارجیہ کیلئے بھی ثابت ہو جائے گا کہ صورۃ خارجیہ بھی ظل اور منتزع ہے صورۃ ذھنیہ سے اور یہاں پر جو منتزع عنہ ایک ہے ہم اسکو منتزع کہہ سکتے ہیں اور جو منتزع کثیرین ہیں اس کو ہم منتزع عنہ کہہ سکتے ہیں لہذا وہ شک کے مشہور مذکور جوں کا توں باقی ہے یعنی جزئی کی تعریف جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔

قولہ بل الجواب ان المراد تكثر .... كلها هويت زيد۔

شارح مطالع نے جو شک مذکور کا جواب دیا ہے صاحب سلّم اسے نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تکثر کی دو قسمیں ہیں۔(۱) کثرۃ بحسب الخارج (۲) کثرت بحسب الذھن :کلی میں جو کثرت معتبر ہے وہ کثرت بحسب الخارج ہے اور مادہ نقض میں جو کثرۃ پائی جاتا ہے وہ کثرت بحسب الذھن ہے یعنی یہ کثرۃ اذہان میں ہے خارج میں نہیں اس لئے کہ تمام صور ذھنیہ کا مصداق صرف ایک صورۃ خارجیہ ہے۔ اگر بالفرض یہ تمام صور ذھنیہ خارج میں پائی جائیں تو زید کی صورۃ خارجیہ کا عین ہوں گی جس طرح کہ چراغ کے اگر مختلف عکوس علیحدہ علیحدہ وجود حاصل کرلیں تو بعینہٖ چراغ کا عین ہونگے ان میں کسی قسم کا اختلاف اور تعدد نہیں ہو گا۔**جواب کا حاصل** یہ ہوا کہ کلی کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ ہے یعنی فی الخارج اب تعریف کا حاصل یہ ہو جائے گا کہ مفہوم کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اسمیں تکثر کو جائز قرار دے بحسب الافراد علی سبیل الاجتماع فی الخارج۔اس تعریف میں بحسب

الافراد کی قید سے جزئی خارج ہوجائے گی اور علی سبیل الاجتماع سے نقوض ثلاثہ خارج ہوجائینگے۔ اور فی الخارج کی قید سے شک مشہور خارج ہوجائے گا۔ و اللہ اعلم و علمہ اتمّ و احکم۔

قولہ و امّا الکلیات الفرضیہ و.......... تکثرھا فی الخارج۔

صاحب سلم جواب مذکور پر وارد ہونے والے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال : سوال یہ ہوتا تھا ہے آپ کلی کی تعریف مانع بناتے بناتے اسکی جامعیت کو کھو بیٹھے یعنی ایک سوال سے بچنے کیلئے آپ نے جو جواب دیا اس پر دو سوال وارد ہوگئے تو لینے کی بجائے دینے پڑگئے اور مشہور مقولہ ہے فرّ من المطر قام تحت المیزاب کے مصداق بن گئی سوال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جواب مذکور میں کہا کہ کلی کی تعریف میں تکثر باعتبار افراد خارجیہ کے ہوتا ہے تو اس سے تو کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کلی کی تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ کلیات فرضیہ ایسی کلیات کو کہا جاتا ہے جن کا صدق واقع نفس الامر میں کسی فرد پر ممکن ہی نہ ہو چہ جائیکہ خارج میں متحقق ہو جیسے شریک باری تعالیٰ اور لاشئی وغیرہ اور معقولات ثانیہ بھی خارج ہوجاتی ہیں اس لئے کہ معقولات ثانیہ انکو کہا جاتا ہے جن کے عروض کا ظرف ذھن ہو جیسے مفہوم علم مفہوم کلی مفہوم صورت عقلیہ اس لئے کہ کلی ہونیکا مدار تکثر فی الخارج ہونے پر ہے اور معقلولات ثانیہ خارج میں موجود نہیں۔

جواب : یہ سوال تب وارد ہوتا ہے جب کلی ہونے کا مناط تکثر فی الخارج بالفعل ہوتا۔ حالانکہ کلی ہونے کا مناط تکثر فی الخارج بالفعل نہیں۔ بلکہ اس کا مناط یہ ہے کہ عقل اس کے تکثر فی الخارج کو جائز رکھیں اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ مفہوم جو ھذیّت اور خصوصیت پر مشتمل ہو عقل اسکے تکثر فی الخارج کو جائز قرار نہیں دیتی۔ اور ہر وہ مفہوم جو ھذیّت اور خصوصیت پر مشتمل نہ ہو تو واقع نفس الامر میں عقل انکے تکثر بحسب الخارج کو جائز قرار دیتی ہے اب ہم یہ کہتے ہیں کہ کلیات فرضیہ میں جب انکے نفس مفہوم من حیث ھو ھو کا لحاظ کیا جائے قطع نظر کرتے ہوئے اس

بات سے کہ کلیات فرضیہ کا صدق واقع نفس الامر میں کسی فرد پر ہے اس لحاظ سے یہ ھذیّت اور خصوصیت پر مشتمل نہیں لہذا تکثر بحسب الخارج کا اسمیں پایا جانا ممکن ہے۔ اور ایسے ہی معقولات ثانیہ کے مفہوم من حیث ھی ھی کا جب تصور کیا جائے قطع نظر کرتے ہوئے اس بات سے کہ معقولات ثانیہ کا عروض برائے معروض کیلئے ذھن کا ظرف ھونا شرط ہے تو معقولات ثانیہ کا مفہوم من حیث ھی ھی کے لحاظ سے یہ ھذیّت اور خصوصیت پر مشتمل نہیں لہذا عقل اس کے تکثر فی الخارج کو جائز قرار دے گا لہذا کلی کی تعریف کلیات فرضیہ پر بھی صادق آئی اور معقولات ثانیہ پر بھی۔

قولہ حتی قیل ان الکلیات الفرضیۃ.......... کلیات۔

صاحب سلّم نے محقق دوانی کے قول کے ساتھ اس جواب مذکور کی تائید پیش کی ہے محقق دوانی کے قول کا حاصل یہ ہے کہ کلیات فرضیہ کا کلی ہونا انکے ایسے افراد کے لحاظ سے جو افراد خارج میں پائے جاتے ہیں باقی رہی یہ بات کہ وہ افراد کیا ہیں وہ افراد حقائق موجودہ ہیں۔ مثلاً لاشئی کا کلی ہونا لاشئی کے لحاظ سے ہے اور شئی خارج میں موجود ہے لاممکن کا کلی ہونا ممکن کے لحاظ سے ہے اور ممکن خارج میں موجود ہے اس پر زیادہ سے زیادہ سوال یہ ہوگا کہ کلیات فرضیہ اور حقائق موجودہ میں تباین ہے اس لئے کہ احدھا میں وجود کا ثبوت ہے اور آخر میں سلب ہے۔ یہ اجتماع نقیضین ہے تو ایک مباین کا دوسرے مباین پر صدق اور حمل کیسے ہوسکتا ہے؟ یعنی کلیات فرضیہ حقائق موجودہ پر کیسے محمول ہوسکتی ہے کیسے صادق آسکتی ہیں۔

جواب: محقق دوانی نے جواب دیا کہ ہم حقائق موجودہ پر کلیات فرضیہ کے اطلاق کو محال سمجھتے ہیں۔ لیکن کسی چیز کا محال ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ من کل الوجوہ محال ہو بلکہ ہوسکتا ہے کہ من وجہ محال ہو اور من وجہ محال نہ ہو یعنی جس جہت کے لحاظ سے محال ہے اس جہت سے قطع نظر کر لی جائے تو محال محال نہیں رہتا یہاں پر اگر اثبات کو دیکھا جائے کہ حقائق میں موجودہ اور کلیات فرضیہ میں تغایر ہے تو اس اعتبار سے حمل محال ہے لیکن اگر اس سے قطع نظر

کرتے ہوئے اس بات کو دیکھا جائے کہ کلیات فرضیہ ھذیت پر مشتمل نہیں تو ان کا حمل حقائق موجودہ پر محال نہیں درست ہے۔

قولہ ھذا۔

پہلی ترکیب مقام کے مناسب الامر ھذا یہ مبتدا خبر ہے (۲) ھذا مفعول ہے فعل مقدر خذ کیلئے ھذا کی جو ھا ہے اسم فعل بمعنی خذ ہے اور ذا اسم اشارہ مفعول ہے۔ (۳) اگر ھذا کے ساتھ آگے واؤ ہو تو یہ مفعول بنے گا فعل دع کا جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس بات کو چھوڑو اگلی بات سنو۔

قولہ الکلیت و الجزئیۃ صفۃ للمعلوم و قیل صفۃ للعلم۔

صاحب سلم ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اس بات میں تو اتفاق ہے کہ کلیت اور جزئیت من قبیل الصفات ہیں اور معنی کی صفت ہیں اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ علم کی صفت بھی ہیں اور معلوم کی صفت بھی ہیں لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اولاً کس کی صفت میں ثانیاً بالعرض کس کی صفت ہیں جس میں تین مذہب ہیں صاحب سلم نے دوذکر کئے

جمھور کا مذھب : یہ ہے کہ کلی ، جزئی ہونا اولاً بالذات معلوم کی صفت ہیں اور ثانیاً بالعرض بالواسطہ بالتبع علم کی صفت ہیں

میر سید صاحب کا مذھب : یہ ہے کہ کلی جزئی ہونا اولاً بالذات تو علم کی صفت ہیں اور ثانیاً بالعرض بالواسطہ معلوم کی صفتیں ہیں۔

جمھور کی دلیل: کہ علم ایک ایسی کیفیت نفسانیہ کا نام ہے جو ذھن میں تشخصات ذھنیہ کیساتھ متشخص ہو کر پائی جاتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو چیز تشخصات ذھنیہ کے ساتھ متشخص ہو کر پائی جائے گی وہ صرف جزئی ہی کا درجہ ہے۔ اس میں کلی کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی اور جزئی بالذات اور بلا واسطہ معلوم کی صفتیں ہیں اور بالعرض بالتبع علم کی صفت ہیں۔

میر سید صاحب کی دلیل: کہ حصول علم کے دو طریقے ہیں

پہلا طریقہ حواس خمسہ ظاہرہ آنکھ، ناک، کان، ہاتھ، منہ، پاؤں سے جو علم ان سے حاصل ہو اس کو احساس کہتے ہیں اور احساس علم جزئی ہے اس وجہ سے جس کو دیکھا ہے صرف اسی جزئی کا علم حاصل ہوا ہے۔

دوسرا طریقہ عقل کے ذریعے حصول علم ہو اور جو علم بذریعہ عقل حاصل ہوگا وہ علم کلی ہوگا اس وجہ سے کہ عقل مدرک کلیات ہے تو معلوم اور ثابت ہوا کہ جزئی کلی ہونا اولاً بالذات علم کی صفت ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ کلیت جزئیت اولاً بالذات ہر دونوں کی صفت ہیں یعنی علم کی بھی صفت اور معلوم کی بھی صفت۔

سوال: صاحب سلم نے یہ بیان کیوں نہیں کیا۔ بعض نے جواب دیا کہ اختصار ہے جو مخل ہے

جواب: بعض نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ مصنف کا مقصود اس مقام پر نفس اختلاف کو بیان کرنا ہے نہ کہ اختلاف کے جمیع مذاہب کو اور حقیقت یہ ہے کہ یہ مذہب ثالث کوئی علیحدہ مذہب نہیں بلکہ مذھبین قولین اولین کا مجموعہ ہے تو گویا ضمناً مذہب ثالث ذکر ہو گیا۔

بعض نے محاکمہ بیان کیا کہ کلی کی تعریف میں جو صدق علی الکثیرین معتبر ہے اسے تین معنی ہیں۔

(۱) صدق بمعنی حمل (۲) صدق بمعنی کشف یعنی کثیرین کیلئے منشاء انکشاف ہو۔

(۳) مطابقت اگر صدق بمعنی حمل مراد ہو تو اس صورت میں کلیت جزئیت اولاً بالذات معلوم کی صفتیں ہوں گی اس لئے کہ کلی کی تعریف اب یہ ہو جائے گی کہ کلی وہ مفہوم ہے جو کثرین پر محمول ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ صورۃ من حیث ھی ھی کے درجہ میں محمول واقع ہو سکتی ہے اور صورۃ من حیث ھی ھی مرتبہ معلوم بالذات کے درجہ میں ہے لہذا اگر صدق کا معنی حمل ہو تو یہ دونوں معلوم کی صفت ہوں گے اولاً بالذات اور اگر صدق بالمعنی الثانی یعنی بمعنی کشف ہو تو کلی ہونا اور جزئی ہونا اولاً بالذات علم کی صفت ہوں گی اس لئے کہ کلی کی تعریف بھی یہ ہو جائے گی کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین کیلئے منشاء انکشاف ہو۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ منشاء انکشاف

علم ہے نہ کہ معلوم۔ لہذا صدق بمعنی کشف ہو تو یہ اولاً بالذات علم کی صفتیں ہوں گی اور اگر صدق بالمعنی الثانی یعنی بمعنی مطابقت مراد لیا جائے تو کلیت اور جزئیت دونوں کی صفتیں ہوں گی اولاً بالذات اس لئے کہ مطابقت میں تعیم ہے یہ مطابقت باعتبار کشف کے کہ یا باعتبار حمل کے ہو لہذا اس صورت میں علی سبیل المنع الکل کلیت علم و معلوم دونوں کی صفت بن جائیگی اس لئے کہ مطابقت حملی معلوم کی صفت اور مطابقت کشفی علم کی صفت ہے۔ بہر حال یہ اختلاف بہ نزاع نزاع حقیقی نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے۔ اگر چہ صاحب سلّم کی عبارت سے نزاع حقیقی معلوم ہوتا ہے حالانکہ یہ نزاع حقیقت نہیں نزاع حقیقی وہ ہوتا ہے جس میں مثبت جس چیز کا اثبات جس لحاظ اور جس حیثیت سے کرے نافی بھی اسی چیز کی نفی اسی لحاظ اور حیثیت سے کرے حالانکہ یہاں پر ایسا نہیں۔ اس لئے کہ اگر صدق کا معنی کشف لیا جائے تو سب کا اتفاق ہے کہ کلیت جزئیت علم کی اولاً بالذات صفت ہیں معلوم کی نہیں اور اگر حمل کیا جائے تو باتفاق فریقین معلوم کی صفتیں ہیں۔

قولہ والجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسبا۔

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: جب مفہوم کی دو قسمیں تھیں کلی اور جزئی تو منطق میں تو فقط کلی سے بحث کی جاتی ہے جزئی سے بحث کیوں نہیں کی جاتی؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ منطق میں اس چیز سے بحث ہوتی ہے جس کو ایصال الی المجہول میں دخل ہو اور ایصال الی المجہول میں دخل اس چیز کو ہوتا ہے جو معرِّف بن سکے۔ جب کہ جزئی نہ معرَّف بن سکتی ہے اور نہ معرِّف بن سکتی ہے تو اسکا ایصال الی المجہول میں دخل نہ ہوا تو جزئی منطق میں مبحوث عنہ نہیں ہوتی تو یہاں پر صاحب سلّم نے دو دعوے کیے۔

دعویٰ اولیٰ جزئی کاسب نہیں۔ **دعویٰ ثانیہ** جزئی مکتسب نہیں ہے۔

کاسب نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ یہ تعریف میں جزئی جزء بن کر نہیں آتی یعنی اس سے کسی شئی کو حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اور مکتسب نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ اس کو کسی شئی سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔

دعویٰ اولیٰ کی دلیل: اگر جزئی کاسب ہوتو اولاً اس میں دو احتمال ہیں ثانیاً دوسرے احتمال کے پھر دو احتمال ہیں۔کل تین احتمال ہوئے جب تینوں احتمال باطل ہو جائیں گے تو جزئی کا کاسب ہونا بھی باطل ہو جائے گا۔

احتمال اول: یہ ہے کہ جزئی کاسب ہو جزئی کیلئے یہ احتمال اس لئے باطل ہے کہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ الجزئیات کلها متبائنات۔جب جزئیات کا آپس میں تباین ہوا تو ایک متباین دوسرے متباین کیلئے کاسب نہیں بن سکتی کیونکہ کاسب کا حمل ہوتا ہے مکتسب پر جب کہ متباینین میں سے ایک کا دوسرے پر حمل ہرگز نہیں ہوسکتا یوں نہیں کہا جاسکتا زید عمرو۔

احتمال ثانی: یہ ہے کہ جزئی کاسب ہو کلی کیلئے اس میں پھر دو احتمال ہیں کہ وہ جزئی اس کلی کا فرد ہوگی یا نہیں اگر جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو تو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت ان میں تباین آجائے گا اور تباین ہونے کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا جب حمل نہیں ہو سکے گا تو کاسب نہیں بن سکتی۔

احتمال ثالث: جزئی کاسب ہو کلی کیلئے اور یہ جزئی اس کلی کا فرد ہو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت وہ جزئی اخص ہوگی اور کلی اعم حالانکہ کاسب کیلئے مساوی ہونا ضروری ہے جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ جزئی کاسب نہیں ہوسکتی۔

دعویٰ ثانیہ کی دلیل: جزئی کسی شئی سے مکتسب بھی نہیں ہوسکتی اس کی دلیل بھی یہی ہے جو ابھی گزری ہے کہ اگر جزئی مکتسب ہو تو اس کے کاسب میں تین احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: اس کا کاسب جزئی ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ جزئیات کا آپس میں تباین ہوتا ہے اور وہ متباینین میں سے ایک کا حمل دوسرے پر نہیں ہوسکتا۔حالانکہ کاسب کیلئے ضروری ہے کہ اسکا حمل مکتسب پر ہو۔

دوسرا احتمال: کہ اس جزئی مکتسب کا کاسب ایسی کلی ہو کہ یہ جزئی اس کا فرد نہ ہو تو اس سے بھی تباین ہوگا تباین کیوجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا جب حمل نہیں ہوگا تو وہ اس کیلئے کاسب نہیں

بن سکتی یہ اس کیلئے مکتسب نہیں ہوسکتا۔

تیسرا احتمال : کہ اس جزئی مکتسب کا کاسب ایسی کلی ہو کہ جزئی مکتسب اس کا فرد ہو تو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت کاسب اعم ہوگا حالانکہ کاسب کا مساوی ہونا ضروری ہے جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو یہ دعویٰ ثانیہ ثابت ہوگیا کہ جزئی کسی سے مکتسب نہیں ہوسکتی۔

سوال : آپ نے کہا کہ جزئی منطق میں مبحوث عنہ نہیں ہوتی حالانکہ جزئی کی تعریف کی جاتی ہے اسی طرح جزئی اضافی کی بھی تعریف کی جاتی ہے تو جزئی مبحوث عنہ ہوئی؟

جواب : جزئی کی تعریف وغیرہ کا بیان شئی کے مفہوم ہی کا بیان سمجھا جاتا ہے اس کو بحث عن الشئی قطعاً نہیں کہا جاتا۔

سوال : جزئیات میں کسب واکتساب کا سلسلہ چلتا رہتا ہے جیسے ان قضایا شخصیہ کے موضوعات جو شکل اول کا صغریٰ و کبریٰ بنیں جیسے ھذا زید و زید انسان۔ نتیجہ: ھذا انسان اور جس طرح استقراء و تمثیل میں استقراء نام ہے کہ جزئیات میں جستجو کی جائے تاکہ اسے کلی کا حکم معلوم کیا جائے اور تمثیل نام ہے اس بات کا کہ ایک جزئی کو قیاس کیا جائے دوسرے جزئی پر جو اسکے مغایر ہو علت میں مشترک ہونیکی وجہ سے لہذا آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ جزئی جزئیات میں کسب و اکتساب کا سلسلہ نہیں چلتا؟

جواب : ہم نے جو کہا کہ جزئیات کاسب و مکتسب نہیں ہوسکتیں اس سے مراد یہ ہے کہ جزئیات کا تصورات کاسب و مکتسب نہیں ہوسکتے۔ یہ قطعاً مراد نہیں ہے کہ جزئیات کے علوم مطلقاً کاسب و مکتسب نہیں ہوسکتے۔

قولہ وقد یقال لکل مندرج تحت کلی آخر۔

مصنف محب اللہ بہاری صاحب اس عبارت میں جزئی کے دوسرے معنی جزئی اضافی کو بیان کیا ہے کہ جزئی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جزئی حقیقی جو کثیرین پر صادق نہ آئے۔ (۲) جزئی اضافی جس کا حاصل یہ ہے کہ جزئی اضافی ہر وہ مفہوم ہے جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو خواہ اس میں

تکثر جائز ہو یا نہ ہو جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے جو کہ کلی ہے اور حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے اور جسم نامی جسم مطلق کے تحت داخل ہے اور جسم مطلق جوہر کے تحت داخل ہے تو جزئی بالمعنی الثانی کے اعتبار سے انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق یہ سب جزئی ہیں اس لئے کہ یہ دوسری کلی کے تحت داخل ہیں۔

قولہ ویختص بالاضافی کالاول بالحقیقی۔

کہ جزئی بالمعنی الاوّل کو جزئی حقیقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

وجہ تسمیہ: جزئی اضافی کو جزئی اضافی اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات کیوجہ سے نہیں بلکہ غیر کیوجہ سے ہے اور وہ غیر کلی ہے جس کے تحت یہ مندرج ہے۔

جزئی حقیقی کی وجہ تسمیہ: جزئی حقیقی کو جزئی حقیقی اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات کی وجہ سے ہے نہ کہ غیر کی وجہ سے۔

سوال: مصنف محب اللہ بہاری صاحب نے جزئی اضافی کی تعریف مشہور کیوں عدول کیا ہے جو کہ تھی اخص تحت الاعم؟

جواب: اخص اور الاعم متضائفین ہیں اور متضائفین کو تعریف میں ذکر کرنا درست نہیں ہوتا اسی وجہ سے تعریف مشہور سے عدول کیا ہے۔

فائدہ: جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کیا ہے۔ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان مشہور یہ ہے کہ انکے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے کہ جزئی حقیقی اخص مطلق ہے اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے اور قاعدہ ہے جہاں اخص پایا جائے وہاں اعم کا پایا جانا ضروری ہے لہذا جو جزئی حقیقی ہوگی وہ جزئی اضافی بھی یقیناً ہوگی۔ لیکن جہاں اعم ہو وہاں اخص کا ہونا کوئی ضروری نہیں لہذا ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً زید جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی ہے جزئی حقیقی تو اس لئے ہے کہ صدق علی الکثیرین نہیں ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ یہ ایک معنٰی عام کلی انسان کے تحت داخل ہے لیکن انسان، جسم نامی،

انسان حیوان جسم مطلق یہ جزئی اضافی تو ہیں اس لئے کہ یہ اعم کے تحت مندرج ہیں کلی کے تحت مندرج ہیں لیکن جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ یہ صادق علی الکثیرین ہیں۔ عند البعض ان کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے جیسا کہ محشی نے ذکر کیا ہے اور جہاں عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہو وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ دو مادے تو پہلے بیان کردیے مادہ اجتماعی زید ہے اور مادہ افتراقی (۱) انسان حیوان وغیرہ اور تیسرا مادہ افتراقی کہ ذات باری تعالٰی یہ جزئی حقیقی تو نہیں لیکن جزئی اضافی نہیں لیکن یہ نزاع بھی کوئی حقیقی نزاع نہیں بلکہ یہ نزاع اعتباری لفظی ہے، جن لوگوں نے حق تعالٰی پر جزئیت کا اطلاق کرنے کی جرأت کی ہے انکے ہاں تین مادے ہوکر نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہوگی اور جو لوگ حق تعالٰی کی طرف جزئیت کا اطلاق نہیں کرتے انکے ہاں صرف دو ہی مادے ہوئے اور نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے۔

قولہ کلیان ان تصادقا کلیا .... واخص مطلقا۔

صاحب سلم نے دو کلیوں کے درمیان نسبت اربعہ کو بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کسی نہ کسی نسبت کا پایا جانا ضروری ہے وہ چار نسبتیں یہ ہیں:-

(۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم و خصوص مطلق (٤) عموم و خصوص من وجہ۔

وجہ حصر: ہر دو کلیاں دو حال سے خالی نہیں ان میں تصادق کلی ہوگا یا نہیں اگر تصادق کلی ہو یعنی ہر کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق ہو تو ایسی کلیین کو متساوین کہا جاتا ہے اور انکی نسبت کو تساوی کہا جاتا ہے جیسے انسان اور ناطق۔ اگر تصادق کلی نہ ہو تو پھر یقیناً تفارق ہوگا اور پھر یہ تفارق دو حال سے خالی نہیں تفارق کلی ہوگا یا تفارق جزئی اگر تفارق کلی ہو یعنی دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ ہو تو ایسی کلیین کو متباینین کہا جاتا ہے اور نسبت کو نسبت تباین کہا جاتا ہے اور اگر تفارق جزئی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یہ تفارق جزئی جانبین سے ہوگا یا تفارق جانب واحد سے ہوگا اگر تفارق جانبین سے ہو یعنی دو کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے تو ایسی کلیین میں سے ہر ایک کو اعم

اخص من وجه اور نسبت کو عموم خصوص من وجه کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور ابیض اور اگر تفارق جزئی جانب واحد سے ہو یعنی ایک کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے تو ایسی دو کلیوں میں سے ایک کو اعم مطلق اور دوسری کو اخص مطلق کہا جاتا ہے اور اس نسبت کو عموم خصوص مطلق کہا جاتا ہے جیسے حیوان اور انسان اس میں حیوان اعم مطلق ہے اور انسان اخص مطلق۔

فائدہ: مراجع نسبت اربعہ کا بیان کہ نسبت تساوی کا مرجع اور حاصل دو موجب کلیے ہوتے ہیں۔ جیسے انسان اور ناطق کے درمیان نسبت تساوی کی ہے تو اس سے دو موجب کلیے حاصل ہوتے ہیں۔ (۱) کل انسان ناطق (۲) کل ناطق انسان اور نسبت تباین کا مرجع اور مآل دو سالبے کلیے ہوتے ہیں جیسے انسان اور حجر کے درمیان نسبت تساوی کی ہے اس سے دو قضیے سالبہ کلیہ حاصل ہوتے ہیں (۱) لا شئی من الانسان بحجر (۲) ولا شئی من الحجر بانسان تیسری نسبت عموم خصوص من وجہ اس کا مرجع دو سالبے جزئیے اور ایک موجبہ جزئیہ۔ ہے جیسے حیوان اور ابیض کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے تو اس سے تین قضیے حاصل ہوئے (۱) بعض الحیوان لیس با بیض (۲) بعض الابیض لیس بانسان (۳) بعض الحیوان ابیـــض۔ چوتھی نسبت عموم خصوص من وجہ کا مرجع ایک موجب کلیہ اور ایک سالبہ جزئیہ ہے جیسے حیوان اور انسان کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی تھی تو اس سے دو قضیے ایک موجبہ کلیہ اور دوسرا سالبہ جزئیہ حاصل ہوا۔ (۱) کل انسان حیوان (۲) بعض الحیوان لیس بانسان۔

قولہ واعلم ان نقیض کل شئی رفعہ...... ھذا خلف۔

صاحب سلم عینین کے درمیان نسبت بیان کرنے کے بعد نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کر رہے ہیں اور یہ اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ کلیین کے درمیان نسبت واضح ہو جائے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تعرف الاشیاء باضدادھا لیکن اس کے جاننے سے پہلے نقیض کے معانی کا جاننا ضروری ہے۔

نقیض کا پہلا معنی: نقیض الشئی رفعہٗ کہ ہر شئی کی نقیض اس شئی کے رفع کا نام ہے خواہ رفع صریحی ہو یا ضمنی ہو یا حقیقی ہو یا حکمی ہو اس معنی کے لحاظ سے ہر شئی کی نقیض ہو سکتی ہے

چنانچہ اس معنی کے لحاظ سے تصورات اور تصدیقات ہر دونوں کیلئے نقیضین ہوسکتی ہیں۔ جہاں پر یہ کہا گیا کہ تصورات کی نقیض نہیں ہوتی وہاں نقیض کا اور معنی مراد ہوتا ہے۔

نقیض کا دوسرا معنی: نقیض الشئی رفع الشئی عن الشئی کسی شئی کا رفع کرنا کسی دوسری شئی سے یہ دوسرا معنی پہلے معنی کے اعتبار سے اخص ہے اس لئے کہ اسمیں شئی ثانی کا ہونا ضروری ہے جب کہ پہلے معنی کے اعتبار سے دوسری شئی کا ہونا ضروری نہیں۔

نقیض کا تیسرا معنی: یہ ہے کہ نقیض الشئی لا یجتمع مع الشئی لا یرتفع مع الشئی کسی شئی کی نقیض وہ ہوتی ہے جو اسکے ساتھ جمع بھی نہ ہو سکے اور نہ اس کے ساتھ مرتفع ہو سکے۔ جیسے انسان اور لا انسان یہ نقیضین ہیں نہ تو لا انسان انسان کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے اور نہ ہی مرتفع ہوسکتا ہے۔ صاحب سلّم نے معنی اول کو اختیار کیا

اب سمجھیں نقیضین کے درمیان نسبت: فنقیض المتساوین متساویان۔

دعویٰ اولیٰ: کہ عینین متساوین کی نقیضین متساوین ہوتی ہیں جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی کی ہوتی ہے انکی نقیضین کے درمیان نسبت مساوات کی ہوتی ہے جیسے انسان اور ناطق کے درمیان نسبت تساوی کی تھی تو اس کی نقیضین لا انسان لا ناطق کے درمیان بھی نسبت تساوی کی ہے یعنی ہر وہ چیز جس پر لا انسان صادق آئے گا اس پر لا ناطق بھی صادق آئے گا اور جس چیز پر لا ناطق صادق آئے گا اس پر لا انسان بھی صادق آئے گا۔

قولہ و الا فتفارق فی الصدق فیلزم.........ھذا خلف۔

صاحب سلّم نے اس دعویٰ اولیٰ کی دلیل کو بیان کیا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ آپ ہماری بات مان لیں کہ نقیضین متساوین ہوتی ہیں ورنہ انکی عینین میں تفارق لازم آئے گا چونکہ خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ گر عینین متساوین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی نہ ہو اور تصادق نہ ہو تو پھر یقیناً تفارق فی الصدق ہوگا یعنی نقیضین میں سے ایک نقیض کسی فرد پر صادق آئے گی بغیر دوسری نقیض کے صادق آنے کے اور یہ تفارق

فی الصدق ہے اور یہ تفارق فی الصدق یعنی نقیضین میں سے ایک نقیض کا دوسری نقیض کے بغیر صادق آنا یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ دوسری نقیض کا عین صادق ہے اس لئے کہ ارتفاع نقیضین تو محال ہے تو لامحالہ جب دوسری نقیض خود صادق نہیں ہوگی تو دوسری نقیض کا یقیناً عین صادق ہوگا لہذا عینین متساوین میں ایک عین دوسری عین کے بغیر پایا گیا جو کہ خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے حالانکہ فرض یہ کیا تھا کہ یہ عینین متساوین ہیں مثلاً انسان اور ناطق عینین متساوین ہیں تو انکی نقیضین لا انسان لا ناطق ہم بھی کہتے ہیں کہ ان نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی مان لو کہ جس پر لا ناطق سچا آئے گا وہاں لا انسان سچا آئے گا جہاں لا انسان صادق آئے گا وہاں لا ناطق سچا آئے گا اگر تم کہو کہ نسبت تساوی کی نہیں کہ ایک نقیض بغیر دوسری نقیض کے پائی جائے مثلاً لا انسان کسی چیز پر صادق آئے اور لا ناطق صادق نہ آئے تو لامحالہ لاناطق کا عین صادق آئے گا ناطق۔ اور یہ ارتفاع نقیضین محال ہے اور جب یہ ناطق لا انسان کے ساتھ پایا جائے گا تو لازم آئے گا عینین متساوین میں سے ایک عین کا پایا جانا بغیر دوسرے کے جو کہ خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے یہ دلیل ہے مرکب قیاس استثنائی سے لو لم یکن التصادق بین نقیض المتساوین للزم التصادق فی الصدق لکن التالی باطل فالمقدم مثله: دلیل کا حاصل یہ نکلا کہ عینین متساوین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی نہ ہو تو عینین کے درمیان نسبت تساوی کی نہیں رہتی اس لئے نقیضین کے درمیان نسبت تساوی ہر حال میں ماننا پڑے گی جو کہ ہمارا مدعیٰ اور مطلوب ہے۔

قوله وههنا شک قوی وهو ان .... اصدق التفارق۔

صاحب سلم دلیل مذکور پر ایک اعتراض قوی جو سہولت کے ساتھ مندفع نہیں ہوتا اسے نقل کر رہے ہیں اور منشاء شک لزوم التفارق عند عدم التصادق ہے تو شک کا مرجع مصنف کا قول و الا فتفارقا ہے اور مقصود شک ملازمہ کو تسلیم نہ کرنا ہے شک اور اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو دلیل پیش کی ہے لو لم یکن التصادق بین نقیضی المتساوین للزم التفارق فی الصدق و لکن التالی باطل فا المقدم مثله یہ بطریق قیاس استثنائی کے ہے قیاس استثنائی

تب صحیح ہوتا ہے جب کہ مقدم اور تالی تلازم ہو حالانکہ اس قیاس استثنائی میں مقدم اور تالی کے درمیان کوئی ملازمہ نہیں۔ اس لئے کہ آپ نے دلیل میں کہا کہ اگر عینین متساویین کی نقیضین کے درمیان تساوی اور تصادق نہ ہو تو تفارق سے صدق لازم آئے گا ہم اس تفارق سے صدق کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ تفارق سے صدق نہ تصادق کی نقیض ہے اور نہ ہی نقیض کا لازم ہے اور حالانکہ یہ قاعدہ مشہورہ ہے کہ اگر شئی خود صادق نہ ہو تو اسکی نقیض یا کم از کم اس نقیض کا لازم صادق آتا ہے۔ اور تصادق کی نقیض رفع تصادق ہے اور یہ تفارق سے صدق رفع تصادق کا عین ہے نہ اس کا لازم ہے عین ہونا تو واضح ہے لازم اس لئے نہیں کہ رفع تصادق سے تیار شدہ قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین ہوتا ہے جیسا کہ لا انسان اور لا ناطق کے درمیان اگر تصادق نہ ہو تو رفع تصادق ہوگا اور اس رفع تصادق سے قضیہ سالبہ جزئیہ معدولۃ الطرفین بنتا ہے بعض الانسان لیس بلا ناطق جو کہ سالبہ ہونے کی وجہ سے وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اور تفارق فی الصدق سے جو قضیہ حاصل ہوتا ہے وہ قضیہ موجبہ جزئی محصلہ بنتا ہے بعض الانسان ناطق اور یہ بات ظاہر ہے کہ موجبہ جزئیہ محصلہ اور سالبہ جزئیہ معدولۃ الطرفین کے درمیان تلازم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ سالبہ جزئیہ سالبہ ہونے کی وجہ سے وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا تو اس سے معلوم ہوا کہ رفع تصادق اور تفارق فی الصدق کے درمیان کوئی تلازم نہیں۔ تو جب تفارق فی الصدق رفع تصادق کا عین نہ ہوا ہو لازم بھی نہ ہوا تو یہ کہنا قطعاً صحیح نہ ہوا کہ اگر عینین متساوین نقیضین کے درمیان تصادق نہ ہو تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا۔ اس لئے صاحب سلم کو چاہیے تھا کہ یوں کہتے لو لم یکن التصادق بین نقیضی المتساوین للزم رفع التصادق۔

قوله و ربما یکون نقیض المتساوین۔۔۔۔۔۔ دون الثانی۔

صاحب سلم ماقبل کی تائید کرتے ہوئے سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: آپ کی بات درست ہے کہ موجبہ محصلہ میں وجود موضوع ضروری ہے اور سالبہ میں وجود موضوع ضروری نہیں ہے لیکن ہماری کلام یہاں پر اس خاص مثال میں ہے جس میں سالبہ

کے اندر بھی وجود موضوع ہے اور موجبہ محصلہ میں بھی وجود موضوع ہے اس لئے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ بعض الانسان ناطق میں بھی موضوع کے افراد خارج میں موجود ہیں اور قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین یعنی بعض اللانسان لیس بلا ناطق میں بھی موضوع کے افراد خارج میں موجود ہے تو اس مثال کے اندر سالبہ معدولۃ الطرفین موجبہ محصلہ کو مستلزم ہے اور موجبہ محصلہ اس کو لازم ہے لہذا صاحب سلم نے اگر تصادق کی نقیض رفع التصادق یعنی قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین کو دلیل میں ذکر نہیں کیا تو اس کے لازم قضیہ موجبہ محصلہ کو ذکر کر دیا ہے تو کونسی غلطی کی ہے لہذا ماتن کی دلیل الا فتفارقا فی الصدق کو پیش کرنا درست ہو۔

جواب: ہمارا یہ دعویٰ کہ عینین متساوین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوتی ہے اور تصادق ہوتا ہے یہ دعویٰ صرف اس مثال مذکور کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ ہمارا دعویٰ عام ہے کہ ہر عینین متساوین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوئی ہے اور بعض متساوین ایسی ہیں جن کی نقیضین کا خارج میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا جیسے مفہومات شاملہ مثلاً شئی اور ممکن ان میں نسبت تساوی کی ہے اور انکی نقیضین لا شئی اور لا ممکن ان کا خارج میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا اس لئے کہ خارج میں جو چیز پائی جائے گی وہ شئی اور ممکن ہوگی تو سالبہ معدولۃ یعنی بعض اللا شئی لیس بلا ممکن صادق ہوگا اس لئے کہ سالبہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا۔ اور موجبہ محصلہ بعض اللا شئی ممکن یہ صادق نہیں آئے گا کیونکہ موجبہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے لہذا وہ شک اور منع اپنے حال پر باقی ہے اور آپ کا یہ کہنا کہ اگر متساوین کی نقیضین میں تساوی اور تصادق نہ ہو تو تفارق فی الصدق ہوگا یہ ممنوع ہے اس لئے تفارق فی الصدق نہ تو تفارق کی نقیض ہے اور نہ ہی نقیض کا لازم ہے۔

قولہ وما قیل ان صدق السلب علی ۔۔۔۔ یستلزم التفارق۔

صاحب سلم شک مشہور کا جو جواب متاخرین دیا ہے اس کو نقل کر کے فبعد تسلیمی سے رد کر رہے ہیں جس سے پہلے بطور تمہید کے ایک بات جان لیں متاخرین نے ایک قضیہ ایجاد کیا ہے

جس کا نام انہوں سالبۃ المحمول رکھا ہے اس سالبۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ میں فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں موضوع اور محمول میں سے ہر ایک کا تصور کرنے کے بعد محمول کا موضوع سے سلب کر لیا جاتا ہے اور سالبۃ المحمول میں موضوع اور محمول کا تصور کرنے کے بعد محمول کا موضوع سے پھر اس سلب شدہ محمول کو موضوع کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور یہ قضیہ سالبۃ المحمول اگر موجبہ ہو تو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اگر سالبہ ہو تو وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اس تمہید کے بعد متاخرین کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ شک مشہور اور منع مذکور تب وارد ہوتا ہے جب عینین متساوین کی نقیضین کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ کو موجبہ کلیہ معدولۃ الطرفین قرار دیا جائے۔ جیسا کہ انسان اور ناطق کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ کل لا انسان لا ناطق و کل لا ناطق لا انسان کو موجبہ کلیہ معدولۃ الطرفین قرار دیا کہ اس صورت میں آپ کا یہ اشکال اور سوال ضرور ہوگا کہ تفارق فی الصدق رفع تصادق کو لازم نہیں لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ عینین متساوین کی نقیضین کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ موجبہ کلیہ سالبۃ المحمول ہے جو کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہی نہیں لہذا اسکی نقیض سالبہ جزئیہ سالبۃ المحمول وجود موضع کا تقاضا کرے گا تو اس صورت میں نقیضین کے درمیان رفع تصادق سے جو قضیہ حاصل ہوگا وہ سالبہ جزئیہ معدولۃ لطرفین نہیں ہوگا وہ سالبۃ المحمول ہوگا جو کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور تفارق فی الصدق سے جو قضیہ حاصل ہوتا ہے وہ قضیہ موجبہ محصلہ ہوتا ہے اور یہ موجبہ محصلہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا وجود موضوع کا تقاضا کرنے میں تفارق فی الصدق اور رفع تصادق میں تلازم ہے۔

قولہ فبعد تسلیمہ انم یتم اذا .... فلا مساغ لذالک۔

مصنفؒ نے متاخرین کی پیش کردہ جواب پر دو رد کیے ہیں ایک رد ضمنی اور عدم تسلیمی ہے اور دوسری تردید صریحی اور تسلیمی ہے۔

پہلی تردید: ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا

تقاضا نہیں کرتا اس لئے کہ طبیعت سلمیہ اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ ایجاب مطلقاً وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے لہذا قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول بھی وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے۔۔

دوسری تردید: تسلیمی صریحی اگر ہم بات کو تسلیم کرلیں کہ قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جواب اس وقت تام ہوگا جب مفہومات شاملہ وجودیہ ہوں جیسے شئی اور ممکن۔ لیکن مفہومات شاملہ سلبیہ ہوں جیسے لا شریك باری تعالیٰ اور لا اجتماع النقیضین یہ دونوں اکٹھے واقع نفس الامر میں موجود چیز پر صادق آتے یں۔ تو یہ دونوں متساوین ہوئے ایک چیز پر صادق آنے میں اور انکی نقیضین شریك الباری اور اجتماع النقیضین میں نسبت تساوی کی ہے اور ایسا قضیہ تیار ہوتا ہے موجبہ کل شریك الباری اجتماع النقیضین یہ قضیہ یقیناً موجبہ ہے جو کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور یہی قضیہ جو نقیضین سے تیار ہوا ہے۔ کل شریك الباری اجتماع النقیضین کاذب ہے اور باطل ہے۔ لیکن اس کی نقیض رفع التصادق بعد شریك الباری لیس با جتماع النقیضین صادق ہے یہ تفارق فی الصدق یعنی موجبہ محصلہ کو مستلزم نہیں کیونکہ قضیہ اوّل میں وجود موضوع کا تقاضا ہی نہیں اور موجبہ محصلہ میں وجود موضوع کا تقاضا ہوتا ہے جب کہ موضوع کا کوئی فرد خارج میں نہیں تو یہاں رفع التصادق تو صادق ہے لیکن تفارق فی الصدق صادق نہیں لہذا یہ ثابت ہوا کہ رفع التصادق ہر مقام میں تفارق فی الصدق کو مستلزم نہیں۔ لہذا منع مذکور اور شک مشہور ہر حال برقرار ہے۔

قولہ فلا جواب الا بتخصیص الدعویٰ ۔۔۔۔۔۔۔ المفہومات۔

صاحب سلم نے شک اور منع مذکور کا اپنی طرف سے حل بتایا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ اس اشکال کو رفع کرنے میں کوئی راستہ نہیں سوائے اس کے کہ ہم اپنے دعویٰ کے عینان متساوین کے نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوتی ہے اس دعویٰ میں تخصیص کرلیں یعنی یوں دعویٰ کیا جائے کہ مفہومات شاملہ کی نقیض کے ماسوا کو شامل ہے یعنی جب عینین متساوین مفہومات شاملہ

میں سے نہ ہوں تو ان کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی اس لئے کہ جب عینین متساوین مفہومات شاملہ میں سے نہیں ہوگی تو انکی نقیضین کے افراد خارج میں پائے جائیں گے۔ اور وجود موضوع کے وقت موجبہ محصلہ اور سالبہ کے درمیان تلازم ہوتا ہے مثلاً انسان اور ناطق میں نسبت تساوی کی ہے اور یہ مفہومات شاملہ میں سے نہیں۔ جن کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق ہے انکے افرد خارج میں موجود ہیں تو موجبہ کلیہ کل لا انسان لا ناطق صادق ہوگا اگر یہ صادق نہ ہو تو اسکی نقیض بعض الانسان لیس بلا ناطق یہ صادق ہوگا کیونکہ موضوع کے افراد خارج میں موجود ہیں اور وجود موضوع کے وقت موجبہ محصلہ اور سالبہ معدولۃ میں تلازم ہوتا ہے لہذا موجبہ محصلہ یعنی بعض اللا انسان ناطق صادق ہوگا یہی تفارق فی الصدق ہے۔ ثابت ہوا کہ رفع تصادق جو کہ تصادق کی نقیض ہے یہ تفارق کو مستلزم ہے اور تفارق اس کو لازم ہے لہذا مصنف کا یہ کہنا کہ درست ہوا اگر متساوین کی نقیضین کے درمیان تساوی اور تصادق نہ ہو تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا کیونکہ تفارق فی الصدق اگرچہ تصادق کی نقیض نہیں لیکن نقیض کا لازم ہے۔

سوال: منطقی قواعد تو عام ہوتے ہیں تم نے تخصیص کیوں کردی؟

جواب: تعلیم طاقت بشریہ کے مطابق ہوتی ہے اور نیز تعلیم باعتبار غرض کے ہوتی ہے اور مناطقہ کی غرض نقائض مفہومات شاملہ سے بحث کرنے کے متعلق نہیں ہے۔

قولہ وتقیض الاعم و الاخص مطلقاً بالعکس۔

دعویٰ ثانیہ: صاحب سلّم ان دو کلیوں کی نقیضوں میں نسبت کو بیان کررہے ہیں جن میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہو۔ یہ دعویٰ ثانیہ ہے کہ جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان بھی نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہوگی لیکن بالعکس یعنی عینین میں جو کلی اعم مطلق تھی وہ نقیضین میں اخص مطلق ہوجائے گی اور جو عینین میں اخص مطلق تھی وہ نقیضین میں اعم مطلق ہوجائے گی اس دعویٰ ثانیہ کی جزئیں ہیں۔

جــزء اول: اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہوگی یعنی ہر وہ چیز جس پر اعم مطلق کی نقیض صادق آئے گی اس پر اخص مطلق کی نقیض بھی ضرور صادق آئے گی۔

جزء ثانی: اخص مطلق کی نقیض اعم مطلق ہوتی ہے۔یعنی جہاں پر اخص مطلق کی نقیض صادق آئے گی اس پر اعم مطلق کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔جیسے حیوان اور انسان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی تھی تو انکی نقیضین لا انسان اور لا حیوان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن عینین میں حیوان اعم تھا اور نقیضین میں یہ اخص بن گیا اور عینین میں انسان اخص تھا تو نقیضین میں لا انسان اعم ہو جائے گا۔

دعویٰ ثانیہ کی جزء اول کی دلیل: کہ انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے لا انسان میں انتفاء خاص ہے اور لا حیوان میں انتفاء عام ہے تو نقیض اعم عبارت ہوئی انتفاء عام سے اور نقیض اخص عبارت ہوئی انتفاء خاص سے اور انتفاء عام ملزوم انتفاء خاص لازم ہے اور قاعدہ ہے کہ انتفاء عام مستلزم ہوتا ہے انتفاء خاص کو تو جہاں انتفاء عام ہوگا یعنی لا حیوان ہوگا وہاں انتفاء خاص ضرور ہوگا یعنی لا انسان ضرور صادق آئے گا کیونکہ ملزوم کے انتفاء سے لازم کا انتفاء ضروری ہے لہذا دعویٰ ثانیہ کی جزء اول ثابت ہوگئی کہ ہر وہ مقام جہاں نقیض اعم پائی جائے گی وہاں پر نقیض اخص بھی ضرور پائی جائے گی۔

دعویٰ ثانیہ کی جزء ثانی کی دلیل: کہ جہاں نقیض اخص پائی جائے وہاں نقیض اعم کا پایا جانا ضروری نہیں۔مثلاً جہاں لا انسان صادق آئے وہاں لا حیوان کا صادق آنا ضروری نہیں۔اس لئے کہ نقیض اخص عبارت ہے انتفاء خاص سے اور نقیض اعم عبارت ہے انتفاء عام سے اور قاعدہ ہے کہ انتفاء خاص انتفاء عام کو مستلزم نہیں ہوتا۔مثلاً جہاں لا انسان صادق آئے وہاں لا حیوان بھی ضرور صادق آئے تو حیوان اور انسان کی نقیضین میں نسبت عموم خصوص مطلق کی نہیں رہے گی بلکہ نسبت تساوی کی ہو جائے گی۔جب نقیضین میں نسبت تساوی کی ہوگی تو عینین یعنی حیوان اور انسان نسبت تساوی کی ہوگی حالانکہ ان میں نسبت عموم خصوص

مطلق کی فرض کر چکے ہیں اور واقع میں بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تو یہ خلاف مفروض خلاف واقع ہونیکی وجہ سے باطل ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ جہاں نقیض اخص یعنی لا انسان صادق آئے وہاں نقیض اعم یعنی لا حیوان کا صادق آنا ضروری نہیں۔ تو دعویٰ ثانیہ کی دونوں جزئیں دلائل سے ثابت ہوگئیں۔

قولہ وشکک بان لا اجتماع .... نقیضیھما تباینا۔

صاحب سلّم نے یہاں پر دعویٰ ثانیہ پر اشکال کو بیان کیا ہے جو فضلاء طوس کی جانب سے وارد ہوا ہے۔

شک اول کی تقریر: یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ ثانیہ تسلیم نہیں کرتے کہ جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان بھی نسبت عموم خصوص مطلق کی ہو بلکہ ہم دو کلیاں ایسی پیش کرتے ہیں جن کے عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن انکی نقیضین میں نسبت تباین کی ہے۔ مثلاً لا اجتماع النقیضین اور انسان یہ دو کلیاں ایسی ہیں جن میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے اور عموم خصوص مطلوق کی نسبت میں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی یہاں بھی دو مادے ہیں۔ زید یہ انسان بھی ہے اور لا اجتماع النقیضین بھی ہے تو اس زید پر دونوں سچے آگئے۔ یہ مادہ اجتماعی ہے اور انسان کے علاوہ ہر چیز پر لا اجتماع النقیضین تو سچا آئے گا مگر انسان سچا نہیں آئے گا مثلاً گدھا، گھوڑا وغیرہ یہ لا اجتماع النقیضین تو ہیں لیکن انسان نہیں یہ مادہ افتراقی ہے تو ان دو کلیوں کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہوئی لیکن انکی نقیضین یعنی اجتماع النقیضین اور لاانسان میں نسبت تباین کلی کی ہے کہ لاانسان مثلاً درخت پر، دیوار پر، کتاب پر، صادق آتی ہے لیکن یہاں پر اجتماع نقیضین صادق نہیں آتا اور جہاں پر اجتماع النقیضین سچا آئے وہاں لاانسان صادق نہیں آتا۔ اس وجہ سے کہ اجتماع النقیضین کا کوئی فرد موجود ہی نہیں تو پھر وہاں لاانسان سچا نہیں آئے گا۔

قولہ وایضا الامکن العام من الممکن...... ممکن عام۔

صاحب سلّم دوسری شک کونقل کرر ہے ہیں جوکہ ابوبکر نجم الدین محمد القادری کی طرف سے وارد ہوتا ہے جس سے قبل دوتمہیدوں کا جاننا ضروری ہے۔

تمھید اول: امکان کی دوقسمیں ہیں۔ (۱) امکان خاص (۲) امکان عام ۔

امکان عام: وہ ہے جس میں سلب ضرورت من جانب واحد ہو۔

امکان خاص: وہ واحد ہوتا ہے جس میں سلب ضرورت عن جانبین ہو۔اس بناء پر جہاں امکان خاص ہوگا وہاں کیونکہ سلب الضرورۃ عن الجانبین کے ضمن میں سلب ضرورۃ عن جانب واحد بطریق اولیٰ ہوتا ہے لیکن جہاں امکان عام ہو وہاں ضروری نہیں کہ امکان خاص بھی ہو اس لئے کہ لایلزم من سلب احدھما سلبھما تو اس سے ثابت ہوا کہ امکان خاص اور امکان عام کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے امکان خاص اخص مطلق ہے کہ دو امکان عام سے مرکب ہے۔مثلاً زید قائم بالامکان الخاص یہ مرکب ہے زید قائم بالامکان العام اورزید لیس بقائم بالامکان العام سے اورامکان عام اعم مطلق ہے۔

تمھید ثانی: کائنات کی تمام اشیاء تین حال سے خالی نہیں (۱) یاان کا ہونا اورنہ ہونا برابر ہوگا۔ (۲) ہونا ضروری ہے اورنہ ہونا محال ہو (۳) نہ ہونا ضروری ہو اور ہونا محال ہو اگر ہونا اورنہ ہونا کوئی بھی ضروری نہ ہو دونوں برابر ہوں تو یہ سلب ضرورۃ جانبین سے ہے جس کو امکان خاص کہتے ہیں اوردوسرے کو واجب الوجود اورتیسرے کو ممتنع الوجود کہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ واجب اورممتنع اور امکان خاص میں تباین ہے۔ان دوتمہیدوں کے بعد شک ثانی کی تقریر یہ ہے کہ ممکن عام اورممکن خاص میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے ممکن عام اعم مطلق ہے اورممکن خاص اخص مطلق ہے۔کمامرّ اوران کی نقیضین لا ممکن عام اور لا ممکن خاص کے درمیان بھی نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے لیکن بالعکس کہ لا ممکن عام اخص ہوگا اور لا ممکن خاص اعم ہوگا۔ہم یوں کہہ سکتے ہیں کل لاممکن عام لا ممکن خاص اس اعتراض کوشکل اول بنا کر پیش کرتے ہے۔

صغریٰ کل لا ممکن عامِ لا ممکن خاص ۔ **کبریٰ** کل لا ممکن خاصِ اما واجب او ممتنع ۔ **نتیجه:** کلِ لا ممکن عام اما واجب او ممتنع پھر اسی نتیجہ کو **صغریٰ** بناتے ہیں کل لاممکن عام اما واجب او ممتنع ۔ **کبریٰ:** کل واجب او ممتنعٍ ممکن عام ۔ **نتیجه:** کل لا ممکن عامِ ممکن عام جو کہ باطل ہے اس لئے کہ اسمیں اجتماع النقیضین لازم آتا ہے اور یہ بطلان آپ کی اس بات کو تسلیم کرنے سے لازم آیا کہ عموم خصوص مطلق کی نقیضین کے درمیان بھی یہی نسبت ہوتی ہے لیکن بالعکس ۔

قوله و الجواب ما مرّ من التخصيص۔

صاحب سلّم نے اس عبارت میں دونوں شک کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اپنے دعویٰ کو خاص کرتے ہیں کہتے ہیں کہ ہمارا دعوی مفہومات شاملہ کے علاوہ ہے اور آپ نے جو شک اور اعتراض کیا ہے مفہومات شاملہ کو لے کر کیا ہے ۔ اس لئے کہ شک اول میں لا اجتماع النقیضین مفہومات شاملہ میں سے ہے لہذا انکی نقیضین اجتماع النقیضین اور لا انسان میں یہ نسبت نہیں ہوگی اس طرح شک ثانی میں صغریٰ ممنوع ہو جائے گا ۔ کل لا ممکن عامِ لا ممکن خاص ۔ یہ بھی مفہومات شاملہ یعنی ممکن عام اور ممکن خاص کے نقائض ہیں لہذا جب ہم نے ان مفہومات شاملہ کو مستثنیٰ کردیا تو انکو لیکر اعتراض وارد نہیں کیا جاسکتا ۔

قوله و بين نقيض الاعم و الاخص تباين جزئي۔

صاحب سلّم ان دونوں کلیوں کے نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کر رہے ہیں جن دو کلیوں مین نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو ۔

دعوی ثالثه: جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان نسبت تباین جزئی کی ہوگی ۔

قوله كالمتباين۔

دعوی رابعه: ان دو کلیوں کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا ہے جن میں نسبت تباین

کی ہو یہ دعوی رابعہ ہوا۔ کہ جن عینین کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان نسبت تباین جزئی کی ہوگی اور نسبت تباین جزئی بعض مواد میں عموم خصوص من وجہ کی ضمن میں پائی جائے گی اور بعض مواد میں تباین کلی کے ضمن میں پائی جائے گی۔

قولہ وهو التفارق فی الجملہ۔

تباین جزئی : کی تعریف کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تباین جزئی کہتے ہیں تفارق فی الجملہ کو اور تفارق فی الجملہ کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے ایک کلی دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آئے۔

قولہ لان بین العینین تفارقا فحیث....... نقیض الاخر۔

صاحب سلّم نے دونوں دعوؤں کی دلیل بیان کی ہے۔ یعنی عینین متباین اور عینین اعم اخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت تباین جزئی کی کیسی ہے

دلیل کا حاصل: یہ ہے کہ عینین متباینین اور عین اعم واخص من وجہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوتا ہے جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوگا تو دوسرے کی نقیض صادق ہوگی اس لئے کہ ارتفاع نقیضین محال ہے جب اس کا عین صادق ہوگا تو اس کی نقیض صادق نہیں ہوگی کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے تو ایک نقیض پائی جائے گی دوسری نقیض کے بغیر جب ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر پائی جائے گی تو یہی تفاق فی الجملہ ہے اور اسی کا نام ہے تباین جزئی ہے۔ مثلاً حیوان اور ابیض یہ عینین ہے جن میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے جب ان عینین میں سے ایک عین مثلاً حیوان بغیر ابیض کے صادق آئے گا تو لامحالہ لا ابیض صادق آئے گا کیونکہ ارتفاع نقیضین محال ہے تو یہ لا ابیض پایا گیا بغیر کے لاحیوان کے تو ایک نقیض پائی گئی بغیر دوسری کے۔ اور اسی طرح کہ جہاں ابیض پایا جائے گا بغیر انسان کے تو وہاں انسان صادق آئے گا بغیر لا ابیض کے۔ حاصل یہ ہوا کہ لا ابیض پایا گیا بغیر لا حیوان کے اور لا حیوان پایا گیا بغیر لا ابیض کے یہی تباین جزئی ہے کہ ایک کلی کا

دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ پایا جاتا۔ اور عینین متباینین کی نقیضین کیلئے مثال۔ مثلاً حیوان اور حجر ان عینین میں نسبت تباین کی ہے جس میں حیوان پایا گیا بغیر حجر کے تو لا حجر پایا جائے گا بغیر لا حیوان کے اسی طرح حجر پایا جائے گا بغیر حیوان کے تو لا حیوان پایا گیا بغیر لا حجر کے۔ حاصل یہ ہوا کہ لا حیوان صادق آئے گا بغیر لا حجر کے اور لا حجر صادق آئے گا بغیر لا حیوان کے یہی تباین جزئی کی تعریف ہے۔

قولہ وھو قد یتحقق فی ضمن التباین .... و الحیوان۔

ایک فائدے کا بیان ہے کہ تباین جزئی کے دو افراد ہیں۔ (۱) تباین کلی (۲) عموم خصوص من وجہ۔ یہ نسبت تباین جزئی کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوگی اور کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں یہاں پر توضیح بالا مثلہ کیلئے چار مثالوں کی ضرورت ہے دو مثالیں تو ایسی جس میں نسبت تباین کلی کے ضمن میں تباین جزئی متحقق ہو۔ اور دو مثالیں ایسی ہوں جن میں تباین جزئی متحقق ہو عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں۔

(۱) عینین میں عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہو۔ اور انکی نقیضین کے درمیان تباین جزئی جو ہو تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہو۔ اول کی مثال جیسے لا حجر اور لا حیوان ان عینین میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور انکی نقیضین حجر اور حیوان میں تباین کلی ہے کما ھو الظاھر

(۲) عینین میں تباین کلی کی نسبت ہو اور انکی نقیضین کے درمیان بھی تباین جزئی کے نسبت ہو جو متحقق ہو تباین کلی کے ضمن میں۔ مثال انسان اور لا ناطق ان عینین میں نسبت تباین کلی کی ہے اور انکی نقیضین اللا انسان اور ناطق میں بھی نسبت تباین کلی ہے ہے۔

(۳) عینین میں من وجہ کے نسبت ہو اور انکی نقیضین کے درمیان نسبت تباین جزئی کی ہو جو عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہو۔ مثال کہ جہاں پر تباین جزئی عموم و خصوص من وجہ کی ضمن میں پائی جاتی ہے مثلاً ابیض اور انسان ان عینین میں عموم و خصوص وجہ کی نسبت ہے اور انکی نقیضین اور ابیض اور انسان میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

(۴) عینین میں تباین کلی ہو اور انکی نقیضین کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی ہو۔ جیسے حجر اور حیوان ان عینین میں نسبت تباین کلی کی ہے اور نقیضین لا حجر لا حیوان میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے ان امثلہ سے واضح ہو گیا کہ نسبت تباین جزئی کی بھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

سوال: تباین جزئی یہ نسبت خامسہ ہو گئی جس سے آپ کا چار نسبتوں میں حصر کرنا باطل ہوا۔

جواب: یہ ہے کہ اس نسبت تباین جزئی کی کوئی مستقل علیحدہ نسبت نہیں بلکہ یہ تباین کلی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوئی ہے لہذا نسبت کا حصر چار اقسام میں باطل نہ ہوا۔

قولہ وھهنا سوال و جواب علی طبق ما مرّ۔

یہاں پر دو سوال ہیں ایک سوال دعویٰ ثالثہ پر اور دوسرا سوال دعویٰ رابعہ پر۔

دعویٰ ثالثہ پر سوال یہ ہے کہ آپ نے دعویٰ کیا جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو انکی نقیضین کے درمیان نسبت تبای جزئی کی ہوتی ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم آپکو مثال دکھاتے ہیں کہ عینین کے درمیان تو نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے لیکن انکی نقیضین کے درمیان نسبت تباین جزئی کی نہیں جیسے شئی اور لا انسان ان عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے لیکن انکی نقیضین لا شئی اور انسان کے درمیان نسبت تباین جزئی کی نہیں کیونکہ تباین جزئی کی تعریف میں صدق کل واحد منھما بدون الا خر فی نفس الامر۔ لیکن اس مثال میں لا شئی تو نفس الامر میں کسی پر صادق ہی نہیں آتی تو انکی نقیضین کے درمیان نسبت تباین جزئی کی متحقق نہیں ہے۔

دعویٰ رابعہ پر سوال کہ آپ نے دعویٰ کیا کہ عینین متباینین کی نقیضین کے درمیان نسبت تباین جزئی کی ہوتی ہے اسے ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم آپ کو ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ عینین متباینین کی نقیضین کے درمیان نسبت تباین جزئی کی نہیں مثلاً لا شئی اور لا ممکن ان عینین میں نسبت تباین کلی کی ہے لیکن انکی نقیضین شئی اور ممکن کے درمیان نسبت

تباین جزئی کی نہیں بلکہ نسبت تساوی کی ہے؟

جواب: ہم اپنے دعویٰ میں تخصیص کر لیتے ہیں کہ ہماری بحث مفہمات شاملہ کے نقائض کے ماسوا میں ہے۔

قوله **ثم الكلى اما عين حقيقت الافراد........ آخر اولا۔**

صاحب سلم کلی کے مفہوم اور کلیین کے درمیان نسبت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب کلی کی تقسیم بیان کررہے ہیں باعتبار ماتحت اورافراد کے۔کلی باعتبار افراد کے پانچ قسم پر ہے۔

(١) جنس (٢)نوع (٣) فعل (٤) خاصه (٥) عرض عام

وجہ حصر: کلی تین حال سے خالی نہیں اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی یعنی جزء ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتو یہ قسم اول ہے جس کو نوع کہتے ہیں اور اگر اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوتو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کہ اس ماھیت کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان جزء تمام مشترک ہوگی یا نہیں اگر جزء تمام مشترک ہوتو یہ قسم ثانی ہے اسکو جنس کہتے ہیں۔اور اگر جزء تمام مشترک نہ ہوتو یہ قسم ثالث ہے جس کو فصل کہتے ہیں اور اگر کلی اپنے فراد کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہوگی یا نہیں اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہوتو یہ قسم رابع ہے جس کو خاصہ کہتے ہیں اور اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص نہ ہوتو یہ قسم خامس ہے جس کا نام عرض عام ہے۔

فائدہ: تمام مشترک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسکے ماسوا ان دونوں نوعوں میں کوئی اور چیز مشترک نہ ہو اگر کوئی چیز مشترک ہوتو وہ اسکی جزء ہو جیسے انسان اور فرس کے درمیان حیوان تمام مشترک ہے اس کے علاوہ کوئی جزء مشترک نہیں ان کے درمیان اگر جسم اور جوہر وغیرہ مشترک ہیں لیکن وہ حیوان کی جزء ہیں اس سے خارج نہیں تو اس حیوان کو جنس کہیں گے فرس اور انسان کیلئے۔

فائدہ: جسم اور جوہر وغیرہ کو مشترک تو کہیں گے مگر تمام مشترک نہیں کہیں گے اس لئے کہ

تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔

فائدہ: مناطقہ نے کہا ہے کہ داخل فی الماھیت یہ منحصر ہے جنس اور فصل میں اس لئے کہ داخل فی الماھیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوتو وہ ماھیت اور نوع آخر پر ما ھــــو کے جواب میں محمول نے کی صلاحیت رکھے گا تو وہ جنس ہے اور اور اگر مشترک نہ ہو یعنی سرے سے ہی مشترک نہ ہو یا مشترک ہو تمام مشترک نہ ہوتو وہ فصل ہے اگر سرے سے مشترک نہ ہوتو وہ فصل اس لئے ہے کہ وہ جمیع ماعدا کے مباین ہوگا لہذا اماھیت کو جمیع ماعدا سے ممتاز کردے گا اور جزء ممیز ہی کا نام فصل ہے اور اگر مشترک ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو وہ فصل اس لئے ہے کہ وہ ماھیت اور جمیع ماھیت کے درمیان مشترک نہیں۔ اس لئے کہ بعض ماھیات ایسی ہیں جن کا کوئی جزء ہی نہیں تو وہ جزء ماھیت کو ان سے تمیز دے دے گا اس لئے یہ فصل ہے۔

سوال: اس پر سوال ہوگا کہ اس بناء پر تو لازم آئے گا جزء تمام مشترک کا بھی فصل ہونا اس لئے کہ ظاہر ہے کہ جزء مشترک ماھیت اور جمیع ماعدا کے درمیان مشترک نہیں ہوگا کیونکہ بعض ماھیات ایسی ہیں جو بسیط ہیں جن کا کوئی جزء ہی نہیں ہوتا لہذا یہ جزء تمام مشترک اس ماھیت کو ان ماھیات سے ممتاز کردے گا لہذا یہ فصل ہوا تو آپ کا یہ کہنا کہ داخل فی الماھیات منحصر ہے جنس اور فصل میں یہ درست نہیں۔

جواب: فصل ہونے کیلئے صرف ممیز ہونا کافی نہیں بلکہ ممیز ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جزء تمام مشترک نہ ہو یا اگر چہ ممیز تو ہے لیکن جزء تمام مشترک بھی ہے۔

قولہ و یقال لہ ذاتیات۔

صاحب سلم کلی کی دوسری تقسیم کو بیان کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی دوسری تقسیم کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں (۱) کلی ذاتی (۲) کلی عرضی۔

کلی ذاتی کی صاحب سلم نے دو تعریفیں کی ہیں۔

پہلی تعریف: کہ کلی ذاتی ایسی کلی کو کہا جاتا جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو اس

تعریف کے لحاظ سے کلیات خمسہ میں سے پہلی تین قسمیں اسکے تحت داخل ہو جائیں گی یعنی (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل۔

دوسری تعریف: وربما یطلق سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی ذاتی ایسی کلی کو کہا جاتا ہے جو بمعنی داخل کے ہو یعنی اپنے افراد کی حقیقت کی جزء ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے تیسری قسم یعنی نوع کلی ذاتی کے تحت مندرج نہیں ہوگی۔ البتہ اگر یہ تاویل کر لی جائے کہ کلی ذاتی جو بمعنی داخل کے ہو اور دخول یہ مستلزم ہے عدم خروج کو عام ازیں کہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو یا داخل ہو کر جزء تمام مشترک ہو یا جزء تمام مشترک نہ ہو بہر حال کلی ذاتی کی تین قسمیں ہوئیں۔

(۱) نوع (۲) جنس (۳) فصل

سوال: ذاتی وہ ہے جو ذات کی طرف منسوب ہو اور ذات الشئی، ذات الشئی کی طرف منسوب نہیں ہوتی تو پھر قسم اول کی ذاتی کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ کیونکہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔

جواب اول: قسم اول میں اگر چہ منسوب اور منسوب الیہ دونوں کے درمیان معنون اور ملحوظ کے اعتبار سے فرق نہیں لیکن عنوان اور لحاظ کے اعتبار سے فرق ہے یہ تغایر اعتباری ذاتی کے اطلاق کیلئے کافی ہے۔

جواب ثانی: قسم اول پر ذاتی کا اطلاق ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اشخاص کے اعتبار سے ہے۔

جواب ثالث: اگر چہ لغتہً ذاتی نسبت پر دلالت کرتی ہے لیکن اصطلاح کے اعتبار سے نسبت پر دلالت نہیں کرتی اور یہاں پر معنی اصطلاحی مراد ہے۔

قولہ او خارج یختص بحقیقۃ اولا۔

اس کا عطف ہے داخل پر۔ معنی یہ ہے کہ یا کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اگر کلی اپنے افرد کی حقیقت سے خارج ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ حقیقت واحدہ کے افراد کیساتھ مختص ہوگی یا مختص نہیں ہوگی اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہو تو وہ خاصہ ہے عام ازیں کہ حقیقت واحدہ نوعیہ ہو یا حقیقت واحدہ جنسیہ ہو، اگر حقیقت واحدہ نوعیہ ہو تو اس کو خاصۃ النوع کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے اعتبار سے اور اگر حقیقت واحدہ جنسیہ ہو تو اس کو خاصۃ الجنس کہتے

ہیں۔ جیسے ماشئی حیوان کے اعتبار سے دوسری تعیم اس میں یہ ہے کہ وہ حقیقت واحدہ کے تمام افراد کے شامل ہو یا شامل نہ ہو اگر تمام افراد کو شامل ہو تو یہ خاصہ شاملہ ہے جیسے ضاحک بالقوۃ انسان کیلئے اور اگر تمام کو شامل نہ ہو تو یہ خاصہ غیر شاملہ ہے جیسے ضاحک بالفعل انسان کیلئے۔

قولہ اولا۔

اور اگر خارج عن الحقیقت ہو کر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص نہ ہو تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشئی انسان کے اعتبار سے کیونکہ ماشئی حقیقت انسان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ حقیقت انسان کو بھی شامل ہے اور حقیقت انسان کے ماسوا کو بھی شامل ہے۔

قولہ ویقال لهما عرضيات۔

کہ کلیات خمسہ میں سے آخری دو قسمیں خاصہ اور عرض عام کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

سوال: عرضیات جمع کا صیغہ کیوں لایا؟ حالانکہ خاصہ اور عرض عام یہ دو چیزیں ہیں تو اس لئے عرضیین تثنیہ کا صیغہ لانا چاہیے تھا۔

جواب: صاحب سلم نے جمع کا صیغہ لایا ہے دو وجہ سے پہلی وجہ یہ ہے کہ سجع بندی کی رعایت ہو جائے کہ پہلے ذاتیات کہا اب اس کے مقابل عرضیات کہا۔ دوسری وجہ کہ مناطقہ کے ہاں جمع کا اطلاق ما فوق الواحد پر ہوتا ہے۔

سوال: آپ نے انسان کو کلی ذاتی نوع کہا ہے جس کے افراد، زید، عمرو، بکر، خالد وغیرہ ہیں لیکن انسان کی ماھیت تو حیوان ناطق ہے جب کہ اس کے افراد زید، عمرو، بکر، کی ماھیت صرف حیوان ناطق نہیں بلکہ حیوان ناطق مع هذا التشخص ہے۔ تو یہ انسان جس کو نوع قرار دیا جا رہا ہے یہ اپنے تمام افراد کی ماھیت نہیں بلکہ اپنے افراد کی ماھیت اور حقیت کی جزء ہے چونکہ ماھیت تو حیوان ناطق مع هذا التشخص ہے؟

جواب: جس سے قبل تمہیدی مقدمہ جان لیں کہ افراد اور اشخاص کے بارے میں اختلاف ہے جس میں دو مذھب ہیں

پہلا مذہب متقدمین: کے نزدیک افراد اور اشخاص کی ماہیت وہی ہوتی ہے جو نوع کی ماہیت ہوتی ہے لہذا زید، عمرو، بکر وغیرہ کی بھی وہی ماہیت ہوگی جو انسان نوع کی ماہیت ہے یعنی حیوان ناطق باقی رہا تشخص وہ تو عارض ہے افراد کو لیکن افراد کی حقیقت میں داخل نہیں جیسے سخاوت جودت وغیرہ۔

دوسرا مذہب متاخرین: کا کہ تشخصات افراد حقیقت میں داخل ہیں انکے نزدیک حقیقت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت نوعیہ (۲) حقیقت شخصیہ۔ اب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو نوع کی تعریف کی ہے وہ اپنے افراد کی عین ماہیت ہوتی ہے یہ بر مذہب متقدمین ہے چونکہ انکے نزدیک تشخص خارج ہو کر عارض ہوتا ہے حقیقت میں داخل نہیں ہوتا لہذا انسان کی ماہیت افراد کی ماہیت کا عین ہو البتہ متاخرین کے مذہب کی بناء پر اس تعریف کو درست کرنے کیلئے تاویل کرنی پڑے گی کہ نوع کی تعریف یہ تھی کہ نوع وہ کلی ذاتی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو اور تمام ماہیت ہو۔ اس ماہیت سے مراد ماہیت نوعیہ ہے۔ اور چونکہ متاخرین کے نزدیک بھی ماہیت نوعیہ دونوں کی حیوان ناطق ہے اگرچہ ماہیت شخصیہ افراد کی حیوان ناطق مع هذا التشخص ہے۔

فائدہ: اگر کلی کا عرض ہو تو تعدد معروض کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) تعدد معروض بحسب الاشخاص ہو۔ یعنی معروض کے افراد میں تعدد اشخاص کے اعتبار سے ہو لیکن حقیقت واحدہ ہو تو یہ کلی عرضی خاصہ ہوگی جیسے ضاحک اس کے افراد زید، عمرو، بکر میں جن کو ضحک عرض ہے جس میں اشخاص کے اعتبار سے تعدد ہے لیکن حقیقت سب کی ایک ہے اور اگر کلی کے معروض میں تعدد بحسب الانواع ہو تو یہ کلی عرضی عام ہوگی جیسے ماشئی یہ فرس، انسان، حمار وغیرہ کو عارض ہے اور ان میں تعدد بحسب الانوع ہے۔

فائدہ: عرض عام خاصہ بھی ہوتا ہے جب کہ اسمیں مافوق کا لحاظ کیا جائے اور اگر ماتحت کا لحاظ ہو تو یہ عرض عام ہوگا جس طرح کہ ہم نے خاصہ کی تعریف میں اشارہ کر چکے ہیں۔

فائدہ: امام فخر الدین رازی نے شرح مطالع میں ذاتی کے چند خواص بیان کیے ہیں
(۱) وہ کلی جس کا رفع عن الماھیت ہو (۲) جو ماھیت پر وجود ذھنی اور وجود خارجی دونوں اعتبار سے مقدم ہو (۳) جس کا اثبات للماھیت واجب ہو۔

قولہ و الجمھور علیٰ ان العرض غیر.......... حقیقۃ۔

صاحب سلّم ایک مسئلہ اختلافیہ کو بیان کر رہے ہیں اور اس عبارت میں جمہور کے مذہب کا بیان ہے کہ کلی عرضی میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) عرضی (۲) عرض (۳) معروض اور محل۔
عرضی وہ ہوتا ہے جو مشتق ہو جیسے کاتب ناطق وغیرہ اور اس عرضی کا مبداء اشتقاق یعنی مشتق منہ وہ **عرض** ہوتا ہے جیسے کتابت وغیرہ اور یہ کلی عرضی جس کو عارض ہو اس کو معروض اور محل کہتے ہیں اب اختلاف اس بات میں ہے کہ ان تینوں میں تغایر ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔ اس میں دو مذھب ہیں
پہلا مذھب جمھور کے نزدیک ان تینوں میں تغایر ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔
دوسرا مذھب بعض افاضل کے نزدیک ان میں تغایر اعتباری ہے اور اتحاد ذاتی ہے۔
اس عبارت میں جمہور کے مذھب کا بیان ہے۔ جمہور کے دو دعوے ہیں۔
دعویٰ اوّل: عرضی اور عرض کے درمیان تغایر ذاتی ہے۔
دعویٰ ثانیہ: عرض اور معروض میں بھی تغایر ذاتی ہے۔
دلائل: دعویٰ اولیٰ کی دلیل اول: عرضی کا حمل اپنے معروض پر حمل بالمواطاۃ ہوتا ہے اور عرض کا حمل اپنے معروض پر حمل بالاشتقاق ہوتا ہے
حمل بالمواطاۃ کا مطلب یہ ہے کہ حمل بغیر واسطہ ذو کے ہو جیسے زید کاتب اور
حمل بالاشتقاق کا مطلب یہ ہے کہ یہ حمل اپنے معروض پر ذو کے واسطے سے ہو جیسے زید ذو کتابۃ اس حمل کے فرق سے معلوم ہو گیا کہ انکے درمیان تغایر ہے۔
دلیل ثانی: عرضی بمنزل کلی اور مرکب کے ہے اور عرض بمنزلہ جزء اور مفرد کے ہے اس لئے

کہ عرضی میں دو چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل جیسے کاتب میں اور عرض میں صرف ایک چیز ہوتی ہے معنی مصدری جیسے کتابت میں صرف معنی مصدری ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مفرد اور مرکب کے درمیان تغایر ذاتی ہوتا ہے۔

تیسری دلیل: عرض مشتق منہ ہے اور عرضی مشتق ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مشتق اور مشتق منہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے اور چوتھی وجہ یہ بھی ہے کہ عرض مقولہ عرض کے تحت داخل ہے جب کہ عرضی کبھی مقولہ عرض کے تحت اور کبھی جوہر کے تحت داخل ہوتی ہے۔

دعوی ثانیہ: کہ عرض اور محل یعنی معروض میں تباین ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔

دلیل اول: عرضی حال ہوتا ہے اور معروض محل ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حال اور محل میں تغایر ہوتا ہے اس لئے کہ اگر ان میں تباین نہ ہوتا تو ایک کو حال اور دوسرے کو محل کہنا درست نہ ہوتا

دلیل ثانی: کہ عرض محتاج ہے اور محل محتاج الیہ ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ محتاج اور محتاج الیہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ عرض اور محل کے درمیان تغایر ذاتی تباین ذاتی ہے۔

دلیل ثالث: کہ عرض کو بقاء حاصل نہیں ہوتی جبکہ محل کو بقاء حاصل ہوتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ما یبقیٰ اور ما یفنیٰ کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔

متن قال بعض الافاضل .... العرض المقابل للجوهر.

ماقبل میں جمہور کے مذہب کا بیان تھا اب صاحب سلّم بعض افاضل کا مذہب نقل کر رہے ہیں بعض افاضل سے مراد محقق دوانی اور ابوالحسن کاشی ہیں۔ جن کا مذہب یہ ہے کہ عارض اور عرضی محل میں تغایر اعتباری ہوتا ہے اور اتحاد ذاتی ہوتا ہے۔ جس کی تفصیل سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ اصل مغالطے کی وجہ اور اختلاف کا منشاء کیا ہے۔ منشاء اختلاف یہ ہے کہ بعض افاضل نے چند مثالیں ایسی دیکھی جہاں ان تینوں میں اتحاد ذاتی ہے تو انہوں نے یہ مذہب اختیار کر لیا کہ عرض عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تباین اعتباری ہوتا ہے۔

مثال اوّل: کہ یوں کہا جاتا ہے الله موجود تو یہاں پر موجود عرضی ہے اور وجود عرض ہے اور لفظ

اللہ محل ہے تو یہاں موجود وجود کا حمل لفظ اللہ پر ہو رہا ہے اور قاعدہ ہے کہ ان دو چیزوں کا آپس میں حمل ہو تو ان میں اتحاد باعتبار وجود کے ہوتا ہے تو لہذا جب وجود کے اعتبار سے اتحاد ہوا تو ذات کے اعتبار سے بھی اتحاد ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ یہاں عرض عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ہے۔

مثال ثانی: جیسے دوات یہ عرض ہے عرضی بھی ہے اور محل بھی ہے اس لئے کہ اسمیں سواد بھی ہے جو کہ عرض ہے اور یہ اسود بھی ہے جو کہ عرضی ہے اور دوات خود محل بھی ہے۔

مثال ثالث: خط یہ طول بھی ہے اور طویل بھی اور محل طول بھی اس میں طول عرض ہے طویل عرضی ہے اور خط محل ہے۔

مثال رابع: عندالفلاسفہ صورۃ جسمیہ اتصال بھی ہے متصل بھی ہے اور محل اتصال بھی ہے۔

بہرحال ان مثال اربعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عرض اور عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تغایر اعتباری ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ اتحاد ذاتی تو ہے تغایر اعتباری کیسے ہے تو بعض افاضل فرماتے ہیں کہ عرض کی طبیعت اور ماھیت کے تین اعتبار ہیں۔ (۱) لابشرط شئی کے درجہ میں (۲) بشرط شئی کے درجہ میں (۳) بشرط لاشئی کے درجہ میں۔ اگر عرض لابشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی محل کے ساتھ نہ مقارنت کا لحاظ ہو نہ عدم مقارنت کا لحاظ ہو تو وہ عرضی ہے جس کا حمل بالمواطاۃ ہوتا ہے جیسے الثوب ابیض اور اگر بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی مقارنت بالمحل کا لحاظ ہو تو وہ محل ہے اور جب بشرط لاشئی کے درجہ میں ہو یعنی عدم مقارنت بالمحل کا لحاظ ہو تو وہ عرض ہے جو جوہر کے مقابلہ میں ہے جیسے بیاض اس کا حمل بالاشتقاق ہوتا ہے حمل بالمواطاۃ نہیں ہوتا لہذا الثوب ذو بیاض کہنا تو درست ہے لیکن الثوب بیاض کہنا درست نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ان تینوں میں تباین اعتباری ہے۔

قولہ ولذا اصح النسوۃ الاربع والماء ذراع۔

صاحب سلم محقق دوانی کے قول کی تائید پیش کر رہے ہیں۔ پہلا استشہاد یہ ہے کہ عرب کا مقولہ ہے۔ النسوۃ اربع اس میں النسوۃ محل ہے اور اربع عرضی ہے تو عرضی کا حمل محل پر ہو رہا ہے۔

اس سے واضح ہوگیا کہ عرضی اور محل میں اتحاد ہے۔ دوسرا استشہاد کہ عرب کا مقولہ ہے الماء ذراع۔ اس میں ماء محل ہے اور ذراع عرض ہے تو عرض کا حمل محل پر ہو رہا ہے اس سے بھی واضح ہوگیا کہ عرض اور محل کے درمیان اتحاد ہے لہذا جب عرض اور محل کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور اسی طرح عرضی اور محل کے درمیان بھی اتحاد ذاتی ہے اور قاعدہ مشہور ہے کہ متحد المتحد متحد تو عرض اور عرضی میں بھی اتحاد ذاتی ہوجائے گا۔ لہذا ثابت ہوگیا کہ عرض اور عرضی اور محل کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے۔

قولہ و من ثم قال ان المشتق لا یدل۔۔۔۔۔۔ الناعت وحدہ۔

اس عبارت میں صاحب سلم جمہور کی دلیل کا جواب دینا چاہتے ہیں اور اسی دلیل کو توڑ کر اپنی دلیل بناتے ہیں اس سے اپنا مذہب کو تقویت دینا ہے جمہور نے دلیل میں یہ کہا تھا کہ عرض مفرد ہے اور عرضی مرکب ہے کہ اس میں معنی مصدری اور نسبت الی الفاعل دو چیزیں ہوتی ہیں بعض افاضل نے اسے رد کر دیا کہ عرضی اور عرض دونوں بسیط ہیں کہ ابیض اور بیاض کتابت اور کاتب وغیرہ میں کوئی فرق نہیں یہ عرضی مشتق فقط معنی مصدری پر دال ہے لیکن نہ نسبت پر دال ہے اور نہ موصوف عام پر دال ہے اور نہ موصوف خاص پر دعویٰ یہ ہوا کہ عرضی مشتق بسیط ہے نسبت پر دال نہیں اور نہ موصوف عام پر دال ہے اور نہ موصوف خاص پر۔

دلیل اول: مشتق نسبت پر دال اس لئے نہیں کہ مثلاً ابیض کا معنی ہوتا ہے سفید اور اسود کا معنی کیا جاتا ہے سیاہ۔ ان کے معنی میں نسبت ماخوذ نہیں اگر مشتق نسبت پر دال ہوتی تو اس کے معنی میں نسبت ماخوذ ہوتی معنی یہ ہوتا سفید ہست۔ سیاہ ہست اس سے میر سید صاحب کے قول کا فساد بھی ظاہر ہوگیا کہ انہوں نے کہا تھا کہ عرضی مرکب ہے نسبت اور صفت سے میر سید پر یہ سوال ہوگا کہ اگر عرضی مرکب ہو صفت اور نسبت سے تو پھر عرضی اور فعل میں فرق کیا رہے گا۔ اس کا جواب دیا کہ ان میں فرق باقی ہے اس لئے کہ فعل میں نسبت تامہ ہوا کرتی ہے اور عرضی میں نسبت غیر تامہ یہ میر سید کا مذہب عرض اور عرضی کے اندر تغایر بالذات ہونے میں جمہور کی

طرح ہے البتہ مذھب جمہور اور میر سید صاحب کے مذھب میں فرق ہے کہ جمہور کے نزدیک عرضی نام ہے ذات اور صفت اور نسبت کے مجموعہ کا اور میر سید صاحب کا مذھب کہ عرضی نام ہے نسبت اور صفت کا ذات کو اس میں دخل نہیں۔

دلیل ثانی: نسبت کیلئے موضوع محمول کا ہونا ضروری ہے تب جا کر نسبت متحقق ہوتی ہے یعنی ایک جانب ذات ہو اور دوسری جانب معنی مصدری ہو تب نسبت کا تحقق ہوگا حالانکہ مشتق میں کسی ذات و موصوف کا اعتبار ہی نہیں لہذا جب موصوف ہی نہیں تو نسبت کہاں سے آ گئی۔ باقی رہی یہ بات کہ موصوف عام اور موصوف خاص اس میں کیوں معتبر نہیں یعنی یہ موصوف عام اور موصوف خاص پر کیوں دال نہیں؟ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب موصوف کو صراحتاً ذکر کیا جائے گا تو موصوف کا تکرار لازم آئے گا جیسے ابیض مشتق ہے اگر موصوف عام ہو تو وہ مثلاً لفظ الشئ ہوگا اور موصوف خاص لفظ الثوب ہوگا۔ اگر موصوف عام پر دال ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی الثوب الشئی الابیض اور موصوف خاص پر دال ہو تو عبارت یہ ہوگی الثوب الثوب الابیض ۔اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ موصوف عام پر دال ہو تو عرضیات کا ذاتیات میں داخل ہونا لازم آئے گا او اگر موصوف خاص پر دال ہو تو تغیر حقائق لازم آئے گا کہ ایک ممکن شئی کا واجب ہونا لازم آئے گا جس کی تفصیل یہ ہے کہ ناطق ایک عرضی ہے اگر یہ موصوف عام پر دال ہو تو اس کا معنی ہوگا الشئی الذی لہ النطق تو یہ شئی ناطق کا جزء بن گئی اور ناطق انسان کا جزء ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء الجزء جزء۔ تو یہ شئی انسان کا جزء بن گئی اور چونکہ انسان ایک نوع ہے اور نوع کا جو جزء ہوتا ہے بالمعنی الاعم وہ جنس بنتا ہے۔ اب وہ شئی جو انسان کیلئے ایک عرض عام تھی اب اس کے لئے جنس بن گئی۔ اور ایسے ہی شئی جزء ہے ناطق کی اور ناطق جزء ہے انسان کیلئے اور قاعدہ ہے کہ جزء الجزء جزء تو یہ شئی جزء بن گئی ناطق کی اور ناطق چونکہ فصل ہے اور قاعدہ ہے کہ فصل کی جزء بھی فصل ہوتی ہے تو یہ شئی انسان کیلئے فصل بن گئی حالانکہ یہی شئی انسان کیلئے ایک عرض عام تھی اب ذاتیات میں داخل ہوگئی تو موصوف عام پر دال ماننے کی صورت میں

عرضیات کا ذاتیات میں داخل ہونا لازم آیا۔
اور موصوف خاص پر دال مانا جائے تو تغیر حقائق لازم آتا ہے اراس طرح کہ مثلاً ضاحک کلی عرضی ہے اس کا معنی ہو جائے گا الانسان الذی لہ الضحک تو پہلے انسان کیلئے ضحک کا ثبوت درجہ امکان میں تھا لیکن اب اس کے لئے ضحک کا ثبوت وجوبی طور پر ہو رہا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مشتق نہ تو نسبت پر دال ہے اور نہ ہی موصوف عام پر اور نہ ہی موصوف خاص پر بلکہ فقط معنی مصدری معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ وھذا ھو الحق۔

صاحب سلم بعض افاضل کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا ھذا ھو الحق کہ یہ یہی مذہب بعض افاضل کا حق ہے۔ ھذا کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ وہ مسئلہ اختلافیہ کہ عرض، عرضی، محل میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے یہ مشار الیہ ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرا مسئلہ کہ مشتق بسیط ہے یا مرکب فرمایا کہ مشتق کا معنی بسیط ہے۔ محشی نے پہلے مسئلہ کو لیا ہے کہ محاکمہ اصل اختلافی مسئلہ میں ہے صاحب سلم نے اس مقام میں اگرچہ بعض افاضل کے حق میں فیصلہ دیا ہے اور اسی پر آگے شیخ ابو علی سینا کی تائید پیش کرینگے لیکن یہ تسامح ہے حقیقت حال یہ ہے کہ حق جمہور کے ساتھ ہے

حق جمہور کے ساتھ ہے : کہ عرض اور عرضی اور محل میں تغایر ذاتی ہے اتحاد اعتباری ہے۔ جمہور کے دلائل میں سے ایک دلیل تغایر کی یہ ہے کہ عرض عرضی محل میں اتحاد ہو جیسا کہ بعض افاضل کا نظریہ ہے ہم اس اتحاد کے بارے میں آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ اتحاد بحسب الوجود ہے یا بحسب الحقیقت۔ ہر دونوں باطل ہیں اتحاد بحسب الوجود اس لئے باطل ہے کہ وہ وجود ایک معنی مصدری ہے جو اپنے تو حد اور تعدد میں منسوب الیہ کے تابع ہوتا ہے یعنی اگر منسوب الیہ واحد ہے تو وجود بھی واحد ہوگا اگر منسوب الیہ متعدد ہے تو وجود میں بھی تعدد ہوگا اور فیما نحن فیہ میں منسوب الیہ کے اندر تعدد ہے یعنی دو چیزیں ہیں عرضی اور محل جب ان میں تعدد ہے تو

وجود میں بھی تعدد ہوگا جو کہ اتحاد کے منافی ہے اور اگر آپ کہیں گے کہ اتحاد بحسب الحقیقت ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ محل علت ہوتا ہے اور حال معلول ہوتا ہے اور علت و معلول کا اتحاد بحسب الحقیقت عقلاً محال اور ممتنع ہے اور نیز اگر اس اتحاد کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی باطل ہے اس لئے کہ عرض ہمیشہ محل سے متاخر ہو کر اس کے تابع ہوتا ہے اور اتحاد تو تاخر اور تابع ہونے کے منافی ہے لہذا ثابت ہوا کہ ان کے درمیان نہ اتحاد بحسب الوجود ہوا اور نہ اتحاد بحسب الحقیقت بعض افاضل نے جو النسوۃ الاربع سے استشہاد پیش کیا تھا اس کا جواب۔

جواب اول: اتنی بات ہم آپ کی تسلیم کرتے ہیں کہ النسوۃ الاربع اور السمآء ذراع میں حمل مواطاتی ہے اور حمل اتحاد کا تقاضا کرتا ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اتحاد اتحاد بالذات کو مستلزم ہو بلکہ اس سے تو اتحاد عرضی ثابت ہوتا ہے حالانکہ مدعیٰ اتحاد ذاتی ہے نہ کہ اتحاد عرضی۔

جواب ثانی: النسوۃ اربع السماء ذراع میں صورۃ تو حمل مواطاتی ہے لیکن حقیقتاً حمل اشتقاقی ہے۔ یعنی النسوۃ ذوات اربعِ السمآء ذو ذراعٍ جب حقیقتاً حمل اشتقاقی ہوا تو حمل اشتقاقی کا مقتضیٰ اتحاد ہے ہی نہیں۔

بعض افاضل کی تائیدات اربعہ کا جواب: ان تائیدات اربعہ کے ذریعہ سے زیادہ سے زیادہ اتحاد بحسب المصداق ثابت ہوتا ہے نہ کہ اتحاد بحسب المفہوم حالانکہ مدعیٰ تو اتحاد بحسب المفہوم ہے نیز جس طرح یہ مواد اربع عینیت اور اتحاد پر دال ہیں ایسے ہی سینکڑوں مواد ایسے بھی ہیں جو تغایر پر دال ہیں اس لئے انہیں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا باقی رہی یہ بات کہ بعض افاضل نے جو یہ کہا کہ مشتق بسیط ہے مرکب نہیں یہ مشتق نسبت پر دال نہیں اور نہ ذات عام پر دال ہے نہ ذات خاص پر جس پر دلیل دی کہ اگر مشتق نسبت پر دال ہو تو مشتق کے ترجمہ کرتے وقت نسبت کو ظاہر کرنا چاہیئے تھا۔ حالانکہ نسبت کو ظاہر نہیں کیا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ شاید ممکن ہے کہ فارسی ترجمہ میں اجمال اور اختصار ہو اور بعض افاضل نے جو یہ کہا ہے کہ اگر مشتق کے مفہوم میں موصوف عام داخل ہو تو تکرار لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے تکرار

ایک لفظی گرفت ہے جو عقلاء کی شان کے مناسب نہیں ہے۔ اور بعض افاضل نے جو یہ دلیل پیش کی ہے کہ ذات عام کی صورت میں عرض عام کا فصل بننا لازم آتا ہے جو کہ مناطقہ کے مسلمات کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں (۱) لفظ ناطق جو نون، الف، طاء، قاف سے مؤلف ہے۔ (۲) مفہوم اور معنٰی ناطق۔ لفظ ناطق انسان کا جزء نہیں بلکہ مفہوم ناطق انسان کا جزء ہے تو شئی لفظ ناطق کا جزء تو ہے لیکن مفہوم ناطق کا جزء نہیں لہذا جو جزء ناطق ہے وہ جزء انسان نہیں بنتا اور جو جزء انسان یعنی مفہوم ناطق ہے یہ شئی اس کی جزء نہیں بلکہ وہ لفظ ناطق کی جزء ہے اسی طرح مفہوم خاص کا اعتبار بھی ہوسکتا ہے کہ جس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی باقی رہا کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر مشتق کے مفہوم میں ذات خاص داخل ہو تو انقلاب حقائق لازم آتا ہے مثلاً جب ضاحک میں موصوف خاص کا اعتبار ہو تو الانسان ضاحك کا معنٰی ہوگا الانسان انسان لـه الضحك تو انسانیت کا ثبوت انسانیت کے لئے ہوگا اور یہ ثبوت انسانیت للانسان ضروری ہے اور واجب ہے تو یہ امکان سے وجوب کی طرف انقلاب لازم آئے گا۔ جو کہ انقلاب حقائق ہے اور مناطقہ کے مسلمات کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ثبوت الشئی لنفسہٖ لازم نہیں آتا اس لئے کہ الانسان ضاحك بمعنٰی الانسان انسان لـهٗ الضحك میں موضوع یعنی انسان اول سے مراد مطلق ہے مقید نہیں اور ضاحک میں جو انسان مفہوم ہے انسان ثانی وہ مقید ہے ضحک کی قید کے ساتھ جب خود قید یعنی ضحک کا ثبوت انسان کیلئے ضروری نہیں تو مقید کا ثبوت بھی کوئی واجب اور ضروری نہیں۔ لہذا ممکن کا واجب بننا لازم نہیں آتا۔ تو ثابت ہو کہ مشتق میں موصوف عام کا اعتبار بھی کیا جاسکتا ہے موصوف خاص کا اعتبار بھی کیا جاسکتا ہے لہذا آپ کا عرضی اور عرض میں فرق نہ کرنا اور دونوں کو بسیط قرار دینا غلط ہے۔

قولہ ویؤیدہ ما قال ابن السینا وجود........ لمحالها.

اس عبارت میں صاحب سلم شیخ ابو علی سینا کے کلام کو نقل کر کے بعض افاضل کی تائید پیش کی ہے شیخ ابو علی سینا کے قول کا اصل بر فہم مصنف یہ ہے کہ اعراض کا وجود سوائے انکے محل کے نہیں ہے

بلکہ محل کا وجود بھی عرض کا وجود ہے اس سے معلوم ہو کہ عرض اور محل کا وجود ایک ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ عرض اور محل میں اتحاد ذاتی ہے یاد رکھیں کہ اس قول سے بعض افاضل کے تمام مذاھب کی تائید نہیں ہوتی بلکہ جزء مذھب کی تائید ہوتی ہے اور یہ بھی تب جب کہ اس قول کا مطلب مصنف نے سمجھا ہے اور جمہور کی طرف سے اس استدلال اور تائید کے دو جواب دیئے گئے ہیں

جواب اول: صاحب سلم نے اس قول کا مطلب سمجھا ہے شیخ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ شیخ ابو علی سینا تو اس قول میں جوہر اور عرض کے درمیان فرق کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جوہر کی شان یہ ہے کہ اس کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود فی نفسہ اور دوسرا وجود فی محلہ اور جوہر کا وجود فی نفسہ وجود فی محلہ کے تابع نہیں ہوتا کہ گر وجود فی محلہ منتفی ہو جائے تو اس سے وجود فی نفسہ کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا۔ مثلاً زید کسی کمرے میں بیٹھا ہے تو ایک اس کا اپنا وجود ذاتی ہے اور ایک اس کا وجود فی محلہ ہے اب اگر زید کو کمرے سے نکال دیا جائے یا اس کمرے کو ختم کر دیا جائے تو وجود محلی تو ختم ہو جائے گا لیکن وجود ذاتی ختم نہیں ہوگا اور عرض میں ایسا نہیں کہ عرض کی شان یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ اور وجود فی محلہ ایک ہوتا ہے اور وجود فی نفسہ تابع ہوتا ہے وجود فی نفسہ اور وجود فی محلہ ایک ہوتا ہے اور وجود فی نفسہ تابع ہوتا ہے فی محلہ کے۔ لہذا جب وجود فی محلہ ختم ہوگا تو وجود فی نفسہ بھی ختم ہو جائے گا۔ مثلاً کہ ایک کپڑے کو سیاہ رنگ دیا گیا ہے اس میں کپڑا محل ہے اور سیاہی عارض ہے اب اگر کپڑے کو ختم کر دیا جائے جلا دیا جائے تو سیاہی جو عرض ہے وہ خود بخود ختم ہو جائے گی تو حاصل کلام یہ ہوا کہ شیخ ابن سینا تو عرض اور جوہر میں فرق بیان کیا ہے کہاں یہ بات اور کہاں بعض افاضل کا مذھب اور اس سے استدلال کرنا۔

جواب ثانی: کہ بالفرض ہم تسلیم کر ہی لیتے ہیں کہ ابو علی سینا نے اپنی کلام اتحاد فی الوجود کو ثابت کیا ہے لیکن تم نے اتحاد فی الوجود سے اتحاد ذاتی کیسے ثابت کر دیا۔ جس طرح زید کاتب میں زید اور کاتب متحد فی الوجود ہیں کہ جو زید کا وجود ہے وہ کاتب کا وجود ہے لیکن ان میں اتحاد فی

الوجود سے اتحاد بحسب الذات ثابت نہیں ہے اس لئے کہ ہر ایک مفہوم الگ الگ ہے۔

قولہ فالکلیات خمس۔

اس پر فاء تفریعیہ ہے کہ ماقبل میں کلیات کی اجمالی تقسیم تھی کہ کلیات کی پانچ قسمیں ہیں (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض عام۔ پہلی تین کلیاں جنس، نوع، فصل انکو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ اور آخری دو کلیاں خاصہ اور عرض عام انکو عرضیات کہا جاتا ہے باقی رہی یہ بات کہ مناطقہ ان کلیات خمس کو اس ترتیب کے ساتھ کیوں بیان کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتیات کا مرتبہ اور درجہ عرضیات سے مقدم ہے اس لئے ذاتیات کو عرضیات پر مقدم کیا جاتا ہے پھر ذاتیات میں جنس کو اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ یہ اعم ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو شئی اعم ہوتی ہے وہ قلت شرائط کیوجہ سے اجلیٰ اور اشہر ہوتی ہے اور جو خاص ہوتی ہے وہ کثرت شرائط کی وجہ سے اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے جنس کو مقدم کیا اجلیٰ اور اشہر ہونیکی وجہ سے باقی رہی یہ بات کہ جنس کے بعد نوع کو کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح جنس ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اسی طرح نوع بھی ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ اس مناسبت کی وجہ سے جنس کے بعد نوع کو ذکر کر دیا ہے۔ اور ذاتیات میں سے باقی فصل کلی رہ گئی تھی اس کے اس کے بعد ذکر کر دیا ہے اور عرضیات میں خاصہ کو عرض عام پر کیوں مقدم کیا گیا ہے۔ حالانکہ علت مذکورہ کیوجہ سے تو مؤخر کرنا چاہیے تھا۔ خاصہ کو عرض عام سے اس کا جواب یہ ہے کہ خاصہ کو فصل کے ساتھ مناسبت تھی کہ جس طرح فصل ای شئی کے جواب میں واقع ہوتا ہے ایسے ہی خاصہ بھی ای شئی کے جواب میں واقع ہوتا ہے لیکن ای شئی کے جواب میں واقع ہونیکی وجہ سے دونوں ایک چیز نہیں بن جاتی بلکہ ان میں فرق ہے کہ فصل ای شئی ھو فی ذاتہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے اور خاصہ ای شئی ھو فی عرضہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے لہذا جب خاصہ کو فصل کے ساتھ مناسبت تھی تو خاصہ کو فصل کے ساتھ ذکر کر دیا اور باقی بچ گئی تھی کلی عرض عام اسکو خاصہ کے بعد ذکر کر دیا گیا۔

قولہ الأول الجنس و هو كلي مقول .... جواب ما هو.

صاحب سلم پہلی کلی جنس کی تعریف کو بیان کر رہے ہیں۔

تعریف جنس: جنس ایسی کلی ذاتی کو کہا جاتا ہے جو ما ھو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر محمول واقع ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

فوائد قیود: جنس کی تعریف میں لفظ کلی جنس ہے جو کہ تمام کلیات کو شامل ہے مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق یہ فصل اول ہے جس سے تین چیزیں خارج ہو گئیں

(۱) نوع (۲)(فصل قریب (۳) خاصہ۔ اس لئے کہ یہ کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول ہوتی ہے اور فی جواب ما ھو یہ قید ثانی فصل ثانی ہے اس سے دو چیزیں خارج ہو گئیں۔ فصل بعید اور عرض عام۔ اس لئے کہ اگر چہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتی ہیں لیکن ما ھو کے جواب میں واقع نہیں ہوتے۔

فائدہ: جب بھی کسی چیز کی تعریف ہوتی ہے تو وہاں چند درجات ہوتے ہیں اور مختصر تین بیان کئے جاتے ہیں۔ (۱) مختصر مفہوم (۲) فوائد قیود (۳) سوالات و جوابات۔

دو درجے تو بیان کر دیئے گئے تیسرا درجہ سوالات و جوابات۔

سوال: کلی اور مقول دونوں کا مفہوم اور مصداق ایک ہے لہذا کلی کے بعد مقول کا لفظ ذکر کرنا یہ تکرار بے فائدہ ہے جو کہ شان مناطقہ کے خلاف ہے اس لئے کہ مناطقہ تو بقدر ضرورت بات کرتے ہیں۔

جواب: یہ تفصیل بعد الاجمال کی قبیل سے ہے جو کہ اوقع فی النفس ہوتا ہے لہذا یہ تکرار بے فائدہ نہیں بلکہ با فائدہ ہے نیز جنس کا مقسم کلی ہے لہذا اس کا ذکر کرنا مناسب تھا۔ پھر تعریف کا افات کے اندر چونکہ مقصود احاطہ ماهیت ہوتا ہے اگر چہ تمیز اور امتیاز اسکے بغیر بھی ہو سکتا ہے لیکن غیر سے احاطہ تامہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے لفظ کلی کے بعد مقول کو ذکر کیا ہے۔

قولہ فان كان جوابا عن الماهية و جميع .... فبعيدا.

جنس کی تقسیم کا بیان کہ جنس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جنس قریب (۲) جنس بعید۔

جنس قریب کی تعریف: جنس قریب ایسی جنس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت اور مشارکات جنسیہ میں سے ہر ہر مشارک کے جواب میں واقع ہو اور جنس بعید ایسی جنس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت اور مشارکت جنسیہ میں سے ہر ہر مشارک کے جواب میں واقع نہ ہو۔ بلکہ بعض مشارکات کے جواب میں واقع ہو اور بعض کے جواب میں واقع نہ ہو مثلاً ماہیت انسان کے ساتھ حیوان میں شریک تمام افراد شرکاء کو ملا کر سوال لیا جائے یا بعض کو ملا کر سوال کیا جائے ما ھو کے ذریعہ تو ہر حال کے اندر جواب میں جنس حیوان آتا ہے تو یہ حیوان جنس قریب ہے جیسے الانسان و الفرس ما ھما تو جواب میں حیوان آئے گا اور الانسان و الفرس و الحمار و البقر وغیرہ جمیع شرکاء حیوانیہ کو ملا کر سوال کریں تو تب بھی جواب میں حیوان آتا ہے تو لہذا حیوان انسان وغیرہ کیلئے جنس قریب ہے جنس بعید کی مثال کہ ماہیت انسان کے ساتھ افلاک، شجر، حجر کو ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم آتا ہے اور اگر انسان کے ساتھ اس جسم میں بعض شرکاء مثلاً فرس حمار وغیرہ ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں حیوان آتا ہے تو معلوم ہوا کہ جسم انسان کیلئے جنس بعید ہے۔

فائدہ: جنس بعید اگر ایک درجہ بعید ہو تو جواب دو ہونگے جیسے جسم نامی یہ انسان سے ایک درجہ بعید ہے تو انسان کے دو جواب ہونگے۔ حیوان بھی جواب ہوگا اور جسم نامی بھی جواب ہوگا اور اگر جنس بعید کا بعد بمرتبین بدرجتین ہو تو جواب تین ہوں گے جیسے جسم مطلق بالنسبة الی الانسان تو یہاں پر جواب حیوان سے اور جسم نامی سے اور جسم مطلق تینوں سے دیا جاسکتا ہے اور اگر جنس کا بعد بمراتب ثلاثہ بدرجات ثلاثہ ہو تو جواب چار ہونگے جیسے جوہر۔ اگر انسان کے ساتھ عقل کو ملا کر سوال کریں گے تو جواب جوہر ہوگا اور اگر حجر اور افلاک کو ملا کر سوال کرینگے تو جسم مطلق آئے گا اور اگر شجر کو ملا کر سوال کریں تو جسم نامی آئے گا اور فرس بقر کو ملا کر سوال کریں تو جواب حیوان آئے گا یہ چار جواب ہوئے حاصل کلام یہ ہوا کہ کس قدر بعد زیادہ ہوگا اس قدر جواب کے عدد میں

اضافہ ہوجائے گا اور جوابوں کی تعداد مراتب کی تعداد سے ایک عدد زیادہ ہوگی۔

قولہ وههنا مباحث۔

اس مقام یعنی مقام جنس میں مباحث خمسہ کا بیان ہے جن میں سے بعض تو فقط مقام کی توضیح اور تنقیح کیلئے ہیں اور بعض بطور جواب کے ہیں۔

مبحث اول اصطلاح ما هو: کے بیان میں ہے ماقبل میں صاحب سلّم نے امہات المطالب بیان کر چکے ہیں کہ وہ چار تھیں جو جن میں سے دو تصدیقات کیلئے ہیں اور دو تصورات کیلئے میں اور کلیات خمسہ تصورات کی قبیل سے ہے اس لئے یہاں پر صاحب سلّم تصورات کے حصول کیلئے جو دو آلے اور دو امہات المطالب ما اور ای ہے اس ما ھو کے متعلق تحقیق توضیح بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی کوئی سائل ما ھو کے ذریعے کسی شیٔ کی ماہیت کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں مجیب کو کیا پیش کرنا چاہیے اس کا دارومدار سائل کے سوال پر ہے کہ سائل کا سوال دو حال سے خالی نہیں کہ ما ھو کے ذریعے امر واحد شیٔ واحد کے بارے میں سوال کرے گا یا امور متعددہ اشیائے کثیرہ کے بارے سوال کرے گا اگر امر واحد کے بارے میں سوال کرے تو پھر یہ امر واحد دو حال سے خالی نہیں جزئی کے بارے میں سوال کرے گا یا کلی کے بارے میں اور اگر اشیائے کثیرہ امور کثیرہ کے بارے میں سوال کرے تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یہ اشیاء متفقۃ الحقیقت ہوں گی یا مختلفۃ الحقیقت تو بہر حال چار صورتیں ہو گئیں۔

پہلی صورت: کہ سائل ما ھو کے ذریعے امر واحد جزئی کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں نوع واقع ہوگی جیسے زید ما ھو کے جواب میں انسان پیش کیا جائیگا۔

دوسری صورت: سائل ما ھو کے ذریعے امر واحد کلی کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں حد تام واقع ہوگی جیسے الانسان ما ھو کے جواب میں حیوان ناطق آئے گا۔

تیسری صورت: سائل ما ھو کے ذریعے اشیائے کثیرہ متفقۃ الحقائق کے بارے میں سوال

کرے تو اس کے جواب میں بھی نوع واقع ہوگی جیسے زید و عمرو و بکر ما ھم تو جواب میں انسان آئے گا۔

چوتھی صورت: کہ سائل ما ھو کے ذریعے اشیائے کثیرہ مختلفۃ الحقائق کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں جنس واقع ہوگی جیسے الانسان و الفرس و البقر ما ھم تو جواب میں حیوان آئے گا تو ان صورۃ اربعہ مذکورہ میں سے ایک صورت میں جنس واقع ہوئی اور دو صورتوں میں نوع اور ایک صورۃ میں حد تام واقع ہوئی ہے۔

فائدہ: ان چار صورتوں میں ان سوالات کے یہ جوابات کیوں واقع ہیں انکی حکمت اور علت اور وجہ کیا ہے؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ ما ھو کے ذریعے جب امر جزئی کے بارے میں سوال کیا جائے تو سائل کا مقصود اس جزئی کی تمام ماھیت مختصہ پوچھنا مقصود ہوتی ہے اور چونکہ ماھیت مختصہ فقط نوع ہے لہذا پہلی صورت میں جواب نوع واقع ہوگی نہ کہ کوئی دوسری کلی اور دوسری صوت کے اندر سائل امر واحد کلی کے بارے میں جو سوال کرتا ہے ما ھو کے ذریعے اس کا مقصود بھی اس کلی کی تمام ماھیت پوچھنا ہے اور چونکہ تام ماھیت حد تام ہوتی ہے اس لئے اس کے جواب میں حد تام واقع ہوتی ہے اور چونکہ رسم تام وغیرہ وہ ماھیت مختصہ نہیں بنتی اس لئے وہ جواب میں واقع نہیں ہوسکتی البتہ رسم تام وغیرہ سے امتیاز حاصل ہو جاتا ہے لیکن اطلاع علی الذاتیات حاصل نہیں ہوتا اسی وجہ سے یہ ماھیت مختصہ نہیں اور تیسری صورت میں کہ جب سائل امور کثیرہ متفقۃ الحقائق کے بارے میں ما ھو کے ذریعے سوال کرے تو اس سائل کا مقصود ان اشیائے کثیرہ کی ماھیت مختصہ اور تمام ماھیت کو پوچھنا ہوتا ہے اور چونکہ تمام ماھیت وہ نوع ہوا کرتی ہے اس لئے اس تیسری صورت میں جواب نوع واقع ہوتی ہے اور چوتھی صورت کے اندر کہ جب سائل ما ھو کے ذریعے امور کثیرہ مختلفۃ الحقائق کے بارے میں سوال کرتا ہے تو اس کا مقصود ماھیت مشترکہ کا پوچھنا ہوتا ہے اور ماھیت مشترکہ چونکہ جنس ہوتی ہے لہذا اس صورت میں جواب میں جنس واقع ہوگی۔

سوال: آپ نے کہا کہ اگر ما ھو کے ذریعے امر جزئی کے بارے میں سوال ہو تو جواب میں نوع واقع ہوگی حالانکہ اس کے جواب میں حد تام بھی واقع ہو سکتی ہے جیسے زید ما ھو کے جواب میں حیوان ناطق واقع ہوتا ہے لہذا نوع کی تخصیص غلط ہے؟

جواب: مقصود تو ضرورت کو پورا کرنا ہے جب تھوڑی کلام سے مقصد پورا ہو جاتا ہے تو بلا ضرورت کلام طویل کلام کثیر درست نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ نوع یہ اقل ہوتا ہے حد تام سے اور حدیث میں ہے خیر الکلام ما قلّ و دلّ اس سے جواب میں صرف نوع پیش کیا جائے گا۔ اس پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ پھر امر کلی کے جواب میں بھی نوع واقع ہونا چاہیئے؟ کیونکہ اس سے ضرورت بھی پوری ہو جاتی ہے اور اقل بھی ہے جیسے الانسان ما ھو کے جواب میں انسان ہونا چاہیئے

جواب: یہاں جواب میں نوع واقع نہیں ہو سکتی ورنہ تو سوال و جواب میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا اور سائل کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

سوال: لفظ اللہ ایک جزئی ہے اس کے بارے میں لفظ ما ھو استعمال کرتے کہ اللہ ما ھو تو جوب میں نہ نوع واقع ہو سکتی ہے نہ حد تام واقع ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا بیان کردہ ضابطہ غلط ہے؟

جواب: یہ ہمارا ضابطہ اس جزئی کے بارے میں ہے جس کا تشخص اس کی ذات کے مغایر ہو اور وہ جزئی جس کی شان یہ ہو کہ اس کا تشخص اس کی ذات کا عین ہو تو وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور باری تعالیٰ کا تشخص اس کی ذات کا عین ہے۔

قولہ وَمِن ھٰھنا یقترح عدم امکان۔ ...... لماھیۃ واحدۃ۔

ایک فائدے کا بیان ہے کہ ماقبل سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ کسی ماھیت کیلئے مرتبہ واحد میں دو جنسوں کا جمع ہونا ممکن نہیں یعنی ماھیت کیلئے دو جنس قریب اور دو جنس بعید بیک مرتبہ ہو نہیں سکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ ماقبل سے یہ بات کیسے معلوم ہوگئی اس کا جواب یہ ہے کہ ماقبل سے

یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جنس تمام مشترک کا نام ہے اور ماھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ تو اس سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ ماہیت واحدہ کیلئے بمرتبہ واحدہ دو جنسوں کا ہونا ممکن نہیں۔

دلیل اول: اگر کسی ماہیت واحدہ کیلئے بمرتبہ واحد میں دو جنسیں واقع ہوں تو ہر ہر جنس ما ھو کے جواب میں محمول واقع ہوگی **لو امکن لماهيةٍ واحدة في مرتبةٍ واحدة جنسان لكان كل واحدٍ منهما مقولاً في جواب ما هو و لكن التالي باطل فالمقدم مثله** بیان ملازمہ یہ ہے کہ جنس ما ھو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اس لئے کہ ماھو کے جواب میں محمول واقع ہونا جنس کے خواص میں سے ہے لہذا لامحالہ دو جنسوں میں سے ہر جنس ما ھو کے جواب میں واقع ہوگی۔ باقی رہا بطلان تالی جس کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ ما ھو کے جواب میں جو بھی واقع ہو وہ تمام ماہیت مشترکہ ہوتی ہے اگر جنسین میں سے ہر جنس محمول واقع ہو تو لازم آئے گا شئی واحد کیلئے تمام مشترک کا متعدد ہونا۔

دلیل ثانی: کہ فصل کا انضمام جنس واحد کے ساتھ نوع بننے کیلئے کافی ہوگا یا نہیں اگر فصل کا جنس واحد کے ساتھ انضمام نوع کیلئے کافی ہو تو لازم آئے گا ماہیت نوعیہ کا جنس آخر سے مستغنی ہونا۔ حالانکہ دوسری جنس بھی ذاتی ہے تو لازم آئے گا ذات کا ذاتی سے مستغنی ہونا جو کہ باطل ہے اور اگر کافی نہ ہو بلکہ جنس آخر کے ساتھ بھی انضمام ضروری ہو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ یہاں جنسین کے مجموعہ کا جنس واحد بننا لازم آتا ہے حالانکہ ہم نے فرض یہ کیا تھا کہ دونوں علیحدہ علیحدہ جنسیں ہیں۔

قوله الثاني وجود الجنس هو......... بل تحصل الاشارة۔

صاحب سلم **مبحث ثانی** کو بیان کررہے ہیں جس میں ایک مسئلہ اختلافیہ میں ماھوالمختار کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت نوعیہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ ماہیت نوعیہ بسیط ہے یا مرکب پھر مرکب ہوکر اختلاف ہے کہ یہ مرکب انضمامی ہے یا مرکب اتحادی ہے جس میں تین مذھب ہیں۔

پہلا مذھب: یہ ہے کہ نوع ماہیت بسیط ہے مرکب نہیں اور اس میں بالکل اجزاء نہیں ہیں

جس سے جنس اور فصل کا انتزاع ہوتا ہے جس طرح کہ عرضیات کا ماھیات سے انتزاع ہوتا ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ پھر تو ذاتی اور عرضی کے درمیان کوئی فرق نہ رہا کلی عرضی بھی انتزاعی ہوتی ہے اور کلی ذاتی بھی انتزاعی ہے حالانکہ ان میں فرق ہے۔

جواب: پھر بھی ذاتی اور عرضی میں فرق ہے وہ اس طرح کہ ذاتیات کا یعنی اجناس اور فصول کا انتزاع ہوتا ہے نوع سے اولاً بالذات اور عرضیات کا انتزاع ہوتا ہے ثانیاً اور بالعرض۔

سوال: کہ جب نوع شئی بسیط ہے تو امور کثیرہ کا انتزاع اس سے کیسے ہوسکتا ہے

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ امر واحد بسیط امور کثیرہ کیلئے منشاء انتزاع بن سکتا ہے جیسے ذات باری تعالیٰ بسیط ہے جس سے صفات متعددہ کا انتزاع ہوتا ہے تو بالکل ایسے ہی نوع جو ماھیت بسیطہ ہے اس اجناس وفصول کا انتزاع ہوسکتا ہے۔ اور ایسے ہی کراہ ایک امر بسیط ہے اس سے بھی امور متعددہ کا انتزاع ہوتا ہے

دوسرا مذھب: کہ نوع ماھیت مرکبہ ہے اور مرکب انضمامی ہے ترکیب انضمامی کا مطلب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے منضم اور منضم الیہ کا وجود الگ الگ ہو پھر دونوں کا انضمام کیا جائے جیسے ثوب اور ابیض اور یہاں پر بھی ایسے ہے کہ حیوان منضم الیہ ہے اور ناطق منضم ہے یہ دونوں ملکر نوع بن گیا اس منضم الیہ حیوان کے ساتھ کوئی دوسرا منضم لگا دیں تو اور نوع بن جائے گی ایسے ہی انواع بنتی جائیں گی کہ حیوان کے ساتھ ناطق ملا دیا تو اور نوع بن گئی اور ساحل ملا دیا تو اور نوع بن گئی۔

تیسرا مذھب: جو کہ شیخ ابو علی سینا اور انکے متبعین کا ہے کہ ماھیت نوعیہ مرکب ہے اور مرکب اتحادی ہے ترکیب اتحادی کی مطلب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے دونوں چیزوں کا اتحاد ہو اگر ایک پایا جائے تو دوسرا بھی ضرور پایا جائے۔ ہر ایک کیلئے علیحدہ مستقل کوئی وجود نہ ہو یعنی مرکب تو لیکن اجزاء میں تمایز نہ ہو مثلاً انسان نوع ہے اس کے دو جزء ہیں ایک ہے حیوان اور دوسرا ناطق ان میں اتحاد ہے ہم یہ نہیں کہ سکتے کہ انسان سر سے لیکر کمر تک جنس ہے کمر سے پاؤں تک فصل ہے

بلکہ انسان حیوان اور ناطق سب ایک ہی چیز ہیں اس میں کسی قسم کا کوئی امتیاز نہیں نہ خارج کے اعتبار سے اور نہ ذہن کے اعتبار سے۔ صاحب سلم اس مسئلہ اختلافیہ میں محاکمہ بیان کرتے ہوئے شیخ ابوعلی سینا کے حق میں فیصلہ دیا کہ **وجود الجنس هو النوع ذهناً و خارجاً۔**

قوله فهو محمول عليه فيهما۔

ماقبل پر تفریع کا بیان ہے چونکہ جنس اور نوع ذہن وخارج میں متحد ہیں۔ تو ان میں اتحاد فی الوجود متحقق ہے جو کہ معیار حمل ہے لہذا جنس کا حمل نوع پر صحیح ہوگا۔ اس پر سوال ہوگا کہ جس کے سمجھنے سے پہلے تین تمہیدی باتیں سمجھ لینا ضروری ہے۔

پہلی بات: کہ جنس میں وحدۃ ہوتی ہے جیسے حیوان اور نوع میں کثرت ہوتی ہے جیسے انسان فرس بقر وغیرہ۔

مقدمہ ثانیہ: جنس ہمیشہ ایک امر مبہم ہوتی ہے اور فصل اس کیلئے مقسّر ہوتی ہے لہذا فصل محصل ہے جنس کیلئے کہ فصل کے بغیر جنس کا تحصل ممکن نہیں۔

تمہید ثالث: کہ جنس کا حمل نوع پر ہوتا ہے جیسے الانسان حیون ان مقدمات ثلاثہ کے بعد

سوال: سوال کی تقریر یہ ہے کہ وجود جنس دو حال سے خالی نہیں کہ وجود جنس بعینہٖ وجود نوع ہے یا نہیں اگر وجود جنس بعینہٖ وجود نوع ہو تو لازم آئے گا اتحاد الواحد مع الکثیر۔ اس لئے کہ جنس ایک تھی اور انواع متعددہ جو کہ باطل اور محال ہے اور اگر وجود جنس وجود نوع کے مغایر ہو تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (۱) تحصّل جنس بغیر فصل کے لازم آئے گا جو کہ بحکم مقدمہ ثانیہ باطل ہے۔ (۲) دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جب تغایر ہوگا تو مغایر کا مغایر پر حمل صحیح نہیں ہوتا حالانکہ بحکم مقدمہ ثالث جنس کا حمل نوع پر درست ہوتا ہے۔ ظلمات بعضها فوق بعض۔

جواب: جس سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ جان لیں کہ جنس کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود تحصلی واقعی دوسرا وجود تخمینی اختراعی۔

وجود تحصلی واقعی: وہ ہے جس میں فصل کا بھی لحاظ کیا جائے اور

وجود تخمینی اختراعی: جنس کا ایسا وجود ہے جس میں فصل کا بالکل لحاظ نہ ہو ذہن میں ان دونوں وجودوں میں کئی اعتبار سے فرق ہے

پہلا فرق: کہ وجود تحصلی واقعی میں تعین ہوتا ہے اور وجود تخمینی اختراعی میں ابہام ہوتا ہے۔

دوسرا فرق: وجود تحصلی واقعی میں کثرت ہوتی ہے اور وجود تخمینی اختراعی میں وحدت ہوتی ہے۔

تیسرا فرق: وجود تحصلی واقعی کے لحاظ سے حمل ہوتا ہے جنس کا نوع پر اور وجود تخمینی اختراعی کے لحاظ سے جنس کا نوع پر حمل نہیں ہوتا۔

چوتھا فرق: وجود تحصلی واقعی کے لحاظ سے وجود جنس کا نوع کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے اور وجود تخمینی اختراعی کے لحاظ سے جنس کی نوع کے ساتھ مغایرت ہوتی ہے۔ اب اس تمہیدی مقدمہ کے بعد جواب بالکل آسان ہوگیا کہ آپ نے سوال کیا کہ جنس کا وجود نوع کے وجود کے عین ہے یا غیر اگر عین ہو تو اتحاد الواحد بالکثرۃ کی خرابی لازم آتی ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ جنس کا یہاں پر وجود، وجود تحصلی واقعی مراد ہے جس میں کثرت ہوتی ہے کما مر تو لہذا اس سے اتحاد الکثرۃ بالکثرۃ لازم آتا ہے نہ کہ اتحاد الواحد بالکثرۃ اور آپ نے کہا اگر جنس کا وجود نوع کے وجود کے غیر ہو تو اس سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (۱) جنس کا حمل صحیح نہیں ہو گا۔ (۲) مصنف کے کلام میں تداخل لازم آتا ہے۔ دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر کلام کا مصداق جنس کا وجود تحصلی واقعی ہے۔ اور کلام آتی میں مصداق وجود تخمینی اختراعی ہے اور پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ جنس کا حمل نوع پر یہ وجود تحصلی واقعی کے لحاظ سے ہے اسی طرح یہ جو کہا گیا ہے کہ وجود الجنس بغیر فصل کے ناممکن ہے اس سے مراد بھی وجود تحصلی واقعی ہے۔ اور جنس کا بغیر فصل کے پایا جانا یہ وجود تخمینی اختراعی کے لحاظ سے ہے۔

قولہ و منشاء ذالک ان الجسم .... قبل النوع۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں جنس اور نوع کے اتحاد فی الوجود اور عینیت کی دلیل پیش کی ہے اور اس مذہب کو اختیار کرنے کا منشاء بیان کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کا نوع سے

قبل کوئی وجود واقعی تحصلی نہیں نہ ہی قبلیت ذاتیت کے ساتھ اور نہ ہی قبلیت زمانیہ کے ساتھ جب کسی قسم کی قبلیۃ نہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ ان دونوں میں اتحاد ہے باقی رہی یہ بات کہ قبلیت ذاتی کیوں نہیں اس لئے کہ اگر جنس نوع پر مقدم بقبلیت ذاتیہ ہو اس صورت میں تو جنس جنس نہیں رہے گی بلکہ جنس کا تو مادہ بننا لازم آئے گا اسی لئے قبلیت ذاتیہ کی صورت میں یہ جنس نوع کی جزء تمام ہو جائے گی اور مغایر ہو جائے گی بحسب الوجود یہی مادہ ہے اور ایسے ہی قبلیت زمانیہ بھی نہیں ہوسکتی ورنہ زمانہ مختلف ہو جائے گا جس سے جنس کا نوع پر حمل نہیں ہوئے گا کیونکہ حمل کیلئے اتحاد بالزمان ہونا شرط ہے لہذا جب جنس نہ مقدم بقبلیت ذاتیہ ہوئی اور نہ ہی بقبلیت زمانیہ تو معلوم ہوا کہ ان میں اتحاد ہے اس پر سوال ہوگا

سوال: کہ تقریب تام نہیں اس لئے کہ قبلیت ذاتیہ کا اور قبلیت زمانیہ کی نفی سے یہ قطعاً لازم نہیں آتا کہ تغایر نہ ہو بلکہ ہوسکتا ہے کہ جنس کا وجود مؤخر ہو نوع سے جب تک اس احتمال کو باطل نہ قرار دیا جائے اس وقت تک مدعیٰ ثابت نہیں ہوتا۔

جواب: یہ ہے کہ جنس کے وجود کا نوع سے متاخر ہونا بدیھی البطلان تھا اس لئے مصنف نے اس کی نفی نہیں کی۔ اب دلیل کا حاصل یہ ہوا کہ عقلاً تین احتمال بنتے ہیں (۱) جنس مقدم ہو اور نوع مؤخر ہو (۲) نوع مقدم ہو اور جنس مؤخر ہو (۳) دونوں اکٹھے اور متحد ہوں۔ پہلے دونوں احتمال باطل ہیں پہلا اس لئے باطل ہے کہ اگر جنس نوع پر مقدم ہو تو لازم آئے گا جنس کے وجود کا پایا جانا بغیر فصل کے جو کہ باطل ہے کما مرّ۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر نوع جنس پر مقدم ہو تو لازم آئے گا کل کے وجود کا پایا جانا بغیر جزء کے جو کہ باطل ہے جب یہ دونوں احتمال باطل ہوئے تو تیسرا احتمال خود بخود ثابت اور متعین ہو گیا کہ جنس اور نوع دونوں اکٹھے اور متحد ہیں۔

قولہ فان اللون مثلاً۔

توضیح بالمثال المحسوس کا بیان ہے اور اس بات کی دلیل کا بیان ہے کہ جنس ذاتاً اور اشارۃً مبہم

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً جب ہم صرف رنگ بول کر اس کا تصور کرینگے تو اس سے طبیعت کو کچھ اطمینان اور قناعت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کے وجود تزلزل رہتا ہے کہ آیا یہ سرخ مراد ہے یا سبز مراد ہے یا کوئی اور مراد ہے۔ جس کی وجہ سے قلب میں ایک طلب رہتی ہے کہ لون کے اس معنی میں کوئی زیادتی ہو لیکن یہ زیادتی نہیں کہ وہ شئی زائد لون سے خارج کوئی اور چیز ہو اور اس رنگ کے ساتھ اس کا انضمام ہو اور اس رنگ کہنے کے بعد جب اس کے ساتھ فصل کے طور پر سیاہ یا سبز ملا دیں گے تو سیاہ ملانے کی وجہ سے جو مطلق رنگ کے لئے بمنزلہ فصل کے ہے اس سے نہ رنگ میں زیادتی آئی ہے اور نہ ہی سیاہی میں صرف اتنا ہی ہوا کہ وہ جو دل میں تزلزل تھا کہ اس رنگ سے کونسا رنگ مراد ہے وہ اس سیاہ کہنے سے رفع ہو جائے گا تو جو وجود اس رنگ سیاہ یعنی نوع کا ہے وہی وجود اس مطلق رنگ کا ہے جو بمنزل جنس کے تھا۔ اور وہی وجود اس سیاہ فصل کا ہے لہذا ان میں وجودا کوئی فرق نہیں ایسے ہی جنس اور فصل دونوں سے نوع کی ترکیب ہے۔ لیکن ان میں ترکیب انضمامی نہیں بلکہ ترکیب اتحادی ہے جن کے اجزاء میں امتیاز نہیں ہوتا بلکہ اتحاد ہوتا ہے۔

قولہ واما طبعیۃ النوع۔

یہ مبحث ثانی کا تتمہ ہے جس سے دفع دخل مقدر مقصود ہے مبحث ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ جنس کے دو وجود ہیں پہلا وجود وجود تخمینی ہے جو کہ مبہم ہے اور دوسرا وجود متعین متحصل ہے۔ ثانی وجود کے اعتبار سے جنس نوع کا عین ہے وجود جنس نوع کے وجود کا عین ہے اور اول وجود کے اعتبار سے مغایر ہے۔

سوال: مناطقہ نے کہا ہے کہ جنس کا وجود مبہم ہے اور نوع کا وجود متحصل معین ہے باوجودیکہ جس طرح جنس فصل کے اعتبار سے مبہم اسی طرح نوع بھی تشخص کے اعتبار سے مبہم ہے یعنی جس طرح جنس فصل کی طرح محتاج ہے ایسے ہی نوع بھی تشخص کی طرح محتاج ہے تو دونوں میں فرق نہ ہوا۔

جواب: جنس اور نوع میں فرق ہے کہ جنس میں دو قسم کے ابہام ہوتے ہیں (۱) حقیقت وجود

کے لحاظ سے بھی ابہام ہوتا ہے۔ (۲) تشخص کے لحاظ سے بھی ابہام ہوتا ہے حقیقت والے ابہام کو دور کرنے کیلئے فصل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور حذ ںیت والے ابہام کو دور کرنے کیلئے تشخص کی طرف محتاج ہے بخلاف نوع کے اس میں حقیقتاً کوئی ابہام نہیں ہوتا بلکہ محض تشخص ہی کے لحاظ سے ابہام ہوتا ہے لہذا جنس محصلین کی طرف محتاج ہوتی ہے اور نوع محصل واحد کی طرف محتاج ہوتا ہے لہذا فرق دونوں میں واضح ہے اس پر سوال ہوگا کہ فرق پھر بھی باقی نہیں رہتا اس لئے کہ فصل اپنی جنس کے لحاظ سے امر خارج ہے ایسے ہی تشخص اپنے نوع کے لحاظ سے امر خارج ہوتا ہے تو جس طرح جنس امر خارج کی طرف محتاج ہوا ایسے ہی نوع بھی امر خارج کی طرف محتاج ہوا یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں امر خارج کی طرف محتاج ہونیکی وجہ سے ان میں کوئی فرق باقی نہ رہا۔

جواب: مولانا بلیاوی نے جواب دیا کہ ان حکماء کے نزدیک ہر جسم دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے۔ (۱) ھیولہ (۲) صورت جسمیہ سے اور صورت جسمیہ محتاج ہوتی ہے ھیولہ کی طرف اور ھیولہ محتاج ہوتا ہے صورت جسمیہ کی طرف اس پر سوال ہوگا

سوال: پھر تو دور کی خرابی لازم آتی ہے کہ ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی حکماء نے اس کا

جواب: دیا کہ ھیولہ اور صورت جسمیہ کے دو دو وجود ہیں (۱) وجود کلی (۲) وجود جزئی۔

ھیولہ اپنے دونوں وجود کے لحاظ سے صورت جسمیہ کے وجود کلی کی طرف محتاج ہے تو صورت جسمیہ کا وجود کلی یہ علت ہوتا ہے ھیولہ کے وجودین کیلئے اور صورت جسمیہ ھیولہ کی طرف محتاج ہے وجود شخصی کے لحاظ سے تو ھیولہ علت بنا صورت شخصیہ کے وجود شخصی کے لئے اور جنس بمنزلہ ھیولہ کے ہے اور فصل بمنزلہ صورت جسمیہ کے ہے یہ بھی ھیولہ اور صورت جسمیہ کی طرح ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ البتہ جنس اپنے وجودین میں فصل کی طرف محتاج ہے اور فصل اپنے وجود کلی کے لحاظ سے علت ہے جنس کے وجودین کیلئے اور صورت جسمیہ محتاج ہے صرف وجود شخصی کے لحاظ سے اور ھیولہ اپنے وجودین کے ساتھ موجود ہو کر اس صورت جسمیہ کے وجود شخصی کیلئے علت بنتا

ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب جنس کے وجودین کیلئے فصل اپنے وجود کلی کے لحاظ سے علت ہے تو جنس کا محتاج ہونا ایسے امر خارج کی طرف ہے جو امر خارج جنس کے وجودین کیلئے علت بنتا ہے بخلاف نوع کے کہ نوع محتاج ہے تشخص کی طرف اور تشخص ایسا امر خارج ہے جو نوع کے وجودین کیلئے علت نہیں بنتا کیونکہ اگر تشخص امر خارج ہو کر علت ہو نوع کے وجودین کیلئے ہو تو یہاں دو تشخص ہو جائیں گے ایک وہ تشخص جو امر خارج ہو کر علت بنتا ہے اور دوسرا وہ تشخص جو نوع کی جانب ہو کر جزء بنتا ہے اب ہم اس تشخص کے بارے میں سوال کرتے ہیں جو امر خارج ہو کر علت بنتا ہے آیا یہ تشخص اس تشخص کا جو نوع کی جانب ہے عین ہے یا غیر اگر آپ یہ کہیں کہ یہ تشخص اس تشخص کا عین ہے تو اس صورت میں دور لازم آئے گا اس لئے کہ یہ تشخص امر خارج کی جانب میں ہے یہ علت ہوا اس تشخص کیلئے جو نوع کی جانب میں ہے اور یہی تشخص جو نوع کی جانب میں ہے یہ معلول بننے کیوجہ سے مؤخر ہوا اور یہی تشخص علت ہونیکی وجہ سے مقدم بھی ہوا تو لازم آیا تقدم الشئی علی نفسہ جو کہ دور ہے اور باطل ہے اور اگر آپ کہیں کہ وہ تشخص جو امر خارج میں ہے وہ مغایر ہے اس تشخص کے جو کہ نوع کی جانب میں ہے اور یہ تشخص جو نوع کی جانب میں ہے یہ اپنے تحقق اور پائے جانے میں دوسرے تشخص کی طرف محتاج ہوگا اور اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے بہر حال تشخص عین ماننے کی صورت میں دور لازم آتا ہے اور غیر ماننے کی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ تشخص جو امر خارج کی جانب میں ہے۔ وہ نوع کے لئے علت نہیں اس سے جنس اور نوع میں فرق واضح ہو گیا کہ جنس ایسے امر خارج کے طرف محتاج ہے جو علت ہے جنس کے وجودین کیلئے جب کہ نوع ایسے امر خارج کی طرف محتاج ہے جو نوع کے کسی وجود کیلئے علت نہیں لہذا امر خارج کا امر خارج کے لحاظ سے فرق ہوا۔

قولہ الثالث ما الفرق بین الجنس ...... کانت او الفا۔

مبحث ثالث کا بیان جس میں ایک استفسار کا جواب ہے استفسار یہ ہے کہ جنس اور مادہ کے

درمیان کیا فرق ہے جس سے قبل بطور تمہید کے دو باتیں جاننا ضروری ہیں۔

پہلی بات: مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب ذھنی (۲) مرکب خارجی اور مرکب ذھنی یہ اجزائے ذھنیہ سے مرکب ہوتی ہے جو اجزاء متحد فی الوجود ہوتے ہیں ان کا ایک دوسرے حمل پر بھی صحیح ہوتا ہے اسی طرح کل پر بھی حمل صحیح ہوتا ہے چونکہ اجزائے ذھنیہ میں اتحاد ہوتا ہے اس لئے اس سے جو مرکب تیار ہوتا ہے مرکب ذھنی اس مرکب کو مرکب اتحادی کہتے ہیں۔ اور مرکب خارجی یہ اجزائے خارجیہ سے مرکب ہوا کرتا ہے جن اجزاء میں اتحاد نہیں ہوتا بلکہ ممتاز فی الوجود ہوتے ہیں جو مرکب ان اجزائے خارجیہ سے ہو اس کو مرکب انضمامی کہتے ہیں مرکب اتحادی کی مثال نوع ہے کہ یہ جنس و فصل سے مرکب ہے اور یہ اجزاء ذھنیہ ہیں مرکب انضمامی کی مثال کہ انسان جو صورت جسمیہ اور ھیولہ سے مرکب ہے اور یہ اجزائے خارجیہ ہیں۔

دوسری بات: جس میں اختلاف ہے کہ مرکب اتحادی اور انضمامی کسی مقام پر جمع ہو سکتے ہیں یا نہیں جس میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: سید سند صاحب کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں جمع قطعاً نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ان میں تباین ہے۔ **دلیل:** کہ مرکب اتحادی یہ مرکب ذھنی ہے اور مرکب خارجی یہ شئی خارجی ہے اور ذھنی شئی اور خارجی شئی میں تباین ہوتا ہے لہذا یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

دوسرا مذہب: اکثر متاخرین کا ہے کہ مرکب خارجی اور مرکب اتحادی میں تلازم ہے یعنی جو مرکب اتحادی ہے وہی مرکب خارجی بھی ہے اور جو مرکب خارجی ہے وہ مرکب اتحادی بھی ہے جس کی دلیل سمجھنے سے قبل ایک تمہیدی بات جاننا ضروری ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انتزاع الکثیر من الواحد ناجائز ہے اور انتزاع الکثیر من الکثیر اور انتزاع الواحد من الواحد یہ جائز ہے یعنی جب منتزع کثیر ہوں تو اس کا منتزع عنہ مبداء انتزاع بھی کثیر ہونگے اور اگر منتزع ایک ہو تو مبداء انتزاع بھی ایک ہوگا لیکن یہ جائز نہیں کہ منتزع تو کثیر ہوں اور مبداء انتزاع ایک ہو اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مرکب اتحادی میں کثرت ہے اس میں ایک

جنس اور ایک فصل ہے یہ متنوع ہے اس کا مبداء انتزاع میں بھی کثرت ہوگی کہ جنس کا انتزاع کیا ہے ھیولہ سے اور فصل کا انتزاع کیا ہے صورت جسمیہ سے لہذا جہاں جنس اور فصل ہوگی وہاں ھیولہ اور صورت جسمیہ ہوگی یعنی جہاں مرکب اتحادی ہوگا وہاں مرکب خارجی کا ہونا ضروری ہے تو تلازم ثابت ہوگیا۔

تیسرا مذھب: شیخ ابوعلی سینا اور انکے متبعین کا ہے کہ مرکب اتحادی اور مرکب خارجی کے درمیان نہ تو تباین ہے اور نہ تلازم بلکہ بین بین کا درجہ ہے کہ دونوں جمع بھی ہوسکتے ہیں۔

ان تمھیدی دو باتوں کے بعد یہ استفسار آخری دو مذھب والوں سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس اور فصل اور مادہ یعنی ھیولہ اور صورت جسمیہ میں کیا فرق اور تغایر ہے۔ مثلاً جسم انسان کیلئے جنس ہے جو کہ انسان غیر انسان کو شامل ہے اور یہ جنس جزء ذھنی ہونیکی وجہ سے اس کا حمل انسان پر صحیح ہے جیسے کہا جاتا ہے الانسان جسم لیکن یہی جنس بعینہ انسان کا مادہ اور ھیولہ بھی ہے۔ اور ھیولہ جزء خارجی ہونیکی وجہ سے اس کا حمل انسان پر محال ہے بہرحال جنس ہونیکی وجہ سے حمل صحیح ہے اور مادہ اور ھیولہ ہونیکی وجہ سے مستحیل الحمل ہے اس سے معلوم ہوا کہ جنس اور ھیولہ میں فرق ہے وہ فرق کیا ہے۔

جواب: فحول سے صاحب سلم نے جواب دیا کہ ہر عام شئی کیلئے تین درجے ہوتے ہیں۔

(۱) بشرط شئی کا درجہ (۲) بشرط لاشئی کا درجہ (۳) لابشرط شئی کا درجہ

یہاں پر جسم کے اندر بھی تین درجے ہیں جب جسم میں بشرط شئی کا درجہ ہو یعنی بشرط زیادت تو یہ نوع ہوگی زیادۃ سے مراد فصل ہے یعنی جب جسم کے ساتھ فصل کا اقتران ہوگا تو یہ نوع ہوگی اور اگر بشرط لاشئی کا درجہ ہو یعنی بشرط عدم زیادۃ تو یہ مادہ ہے یعنی جب فصل کے نہ ہونے کی شرط ہوگی تو یہ مادہ ہوگا اور جب لابشرط شئی یعنی نہ زیادۃ کا لحاظ ہو نہ عدم زیادۃ کا لحاظ ہو تو وہ جنس ہے اگرچہ اس کے ساتھ مقدمات ہونگے لیکن ان کا لحاظ نہیں ہوگا اسی طرح فصل اور صورۃ کا فرق بھی ہے کہ فصل یہ لابشرط شئی کے درجہ میں ہے اور صورۃ بشرط لاشئی کے درجہ میں ہے۔ جواب کا حاصل

یہ ہوا کہ جنس اور مادہ میں فرق یہ ہے کہ ان دونوں میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے۔

قولہ ولو مع الف معنی مقوم داخ۔

اس میں لفظ لو وصلیہ ہے الف معنی موصوف ہے مقوم صفت اول داخل صفت ثانی ہے اور لفظ جملہ موصوف ہے تحصل یہ جملہ صفت ہے اور معتا ہٗ کی ہٗ ضمیر کا مرجع جسم ہے تو اب عبارت والماخوذ لا بشرط شئی کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر چہ یہ جسم ماخوذ لا بشرط شئی کے درجہ میں نفس الامر کے اندر مقارن ہو ہزاروں ایسے معنی کے ساتھ جو منجملہ امور محصلات میں سے ہیں اور اس کو تحصل دیتے ہیں لیکن پھر بھی یہ مبہم ہی رہے گا اس لئے کہ انکے محصل ہونے کا اعتبار نہیں کیا گیا جیسے اس جسم کی نظیر حیوان ہے کہ نفس الامر میں کئی محصلات ہیں مثلاً جوہر، جسم نامی، متحرک بالارادہ مگر جب تک انکو محصلات اعتبار نہ کریں اس وقت تک حیوان مبہم ہی رہے گا۔ لہذا اس سے یہ اعتراض اور سوال وارد نہ ہوگا کہ محصل واحد کا اقتران جنسیت کے منافی ہے تو ہزاروں محصلات کے اقتران کے وقت وہ جنس کیسے رہے گا تو جواب یہی ہوگا کہ منافی جنسیت وہ لحاظ محصل ہے نہ کہ محض اقتران بالمحصل۔

قولہ فھو مجھول بعد لایدری۔

حمل کا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے جس طرح کہ حمل کی تعریف کی جاتی ہے کہ اتحاد المتغایر بن بحسب المفهوم فی الوجود تو اب جسم ماخوذ لا بشرط شئی کے درجہ میں ہے کیونکہ اتحاد مع المرکب یعنی نوع ا۔ مع شئی زائد یعنی فصل کے صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ یہ درجہ میں مبہم ہے اور انواع کثیرہ مندرجہ تحتہ کا احتمال رکھتے ہیں کسی کے مبہم اور محتمل للانواع الکثیر کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے فھو مجھول بعد یعنی جس مرتبہ جنسیت میں جب تک اس کے اندر شرط اور فصل کا اعتبار نہ ہو تو یہ ایسا مجہول اور نامعلوم ہے کہ ہمیں اس کے متعلق اس بات کا علم نہیں کہ آیا وہ صورۃ عنصری رکھتا ہے فلکی وغیرہ رکھتا ہے اس مرتبہ میں جسم کا ہر فصل پر اور ہر نوع پر حمل ہو سکتا ہے چاہے وہ صورۃ واحدہ ہو یا ہزاروں ہوں۔

قولہ وھذا عام فیما ذاتہ مرکب و ما ذاتہ بسیط۔

صاحب سلم سید سند صاحب کی تردید کرنا چاہتے ہیں انھوں نے شرح مواقف میں یہ کہا ہے کہ مرکب انضمامی یعنی مرکب اجزائے خارجیہ ھیولہ اور صورت جسمیہ سے یہ مرکب اتحادی یعنی جنس اور فصل سے مرکب نہیں ہوسکتا۔ جس پر دلیل یہ پیش کی کہ اگر مرکب انضمامی مرکب اتحادی بھی ہوجائے تو لازم آئے گا شئی واحد کیلئے حقیقتان اور حدان والتالی باطل فالمقدم مثلہ۔ مصنف نے انکی تردید کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی چیز کا ایک اعتبار سے مادہ ہونا دوسرے اعتبار سے جنس ہونا یہ عام ہے جو ہر ہر اس شئی کو بھی شامل ہے جس کی ذات مرکب ہو بحسب الخارج اجزائے خارجیہ ھیولہ اور صورۃ جسمیہ سے اور ہر اس شئی کو بھی شامل ہے جس کی ذات بحسب الخارج بسیط ہے یعنی اجزائے خارجیہ ھیولہ اور صورت جسمیہ سے مرکب نہ ہو اور مرکب ہو اجزائے ذھنیہ سے اس لئے کہ جنس فصل سے مرکب خارج کے اعتبار سے بسیط ہوتا ہے اول کی مثال جسم ہے یہ خارج میں مادہ اور صورۃ جسمیہ سے مرکب ہے اور ثانی کی مثال لون جیسے سواد و بیاض جو خارج کے اعتبار سے معنیً بسیط ہے لیکن ذھنا مرکب ہیں جنس اور فصل سے اور عقل جسم میں اسکی جزء عام یعنی مادہ سے جنس کا انتزاع کرلیتی ہے اور اس کی دوسری جزء صورت جسمیہ سے فصل کا انتزاع کرلیتی ہے اطرح سواد و بیاض میں بھی عقل ایسی شئی کو ثابت کرلیتی ہے جو جنس کے قائم مقام ہوتی ہے اور ایسی شئی کو بھی ثابت کردیتی ہے جو فصل کے قائم مقام ہوتی ہے اور پھر جو قائم مقام جنس کے ہے وہ عام ہے اسمیں بھی یہ تین درجے نکلتے ہیں۔

(۱) بشرط شئی (۲) بشرط لا شئی (۳) لا بشرط شئی

باقی رہی یہ بات کہ سید سند صاحب کی دلیل کا جواب کیا ہے؟

دلیل کا جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ حقیقتان اور حدان سے کیا مراد ہے؟ آیا حقیقتین مختلفین بالذات مراد ہیں یا بالاعتبار اگر آپ کہیں کہ ایک شئی کیلئے ذات کے اعتبار سے دو مختلف حقیقتیں دو مختلف حدّیں لازم آتی ہیں تو یہ ملازمہ مسلم نہیں اس لئے کہ ایک ہی شئی میں جنس و فصل مادہ اور صورۃ جسمیہ ماننے سے دو حقیقتیں دو حدّیں مختلف بالذات

لازم نہیں آتی اور اگر آپ شق ثانی مراد لیں تو ملازمہ مسلّم ہے لیکن دو حدیں دو حقیقتیں مختلف بالاعتبار جولازم آتی ہیں اس کا بطلان یعنی تالی کا بطلان مسلّم نہیں اس لئے کہ مختلف حیثیات اور مختلف اعتبار سے شئ واحد کیلئے دو حقیقتیں اور دو حدیں ہوسکتی ہیں اور یہاں پر بھی جنس مادہ فصل صورۃ میں اعتباری فرق ہے حقیقتاً فرق نہیں جوکہ بشرط لا شئی اور لا بشرط شئی کے اعتبار سے فرق ہے بہر حال اس تعمیم سے شیخ رئیس کی تردید کردی یہ اعتبار مرکب اور بسیط دونوں میں ہوتا ہے ترکیب اور بساطت سے مراد ترکیب خارجی اور بساطت خارجی ہے۔

قوله لكن في المركب تحصل معنى .... امر عظيم۔

مصنف کی عبارت وھذا عام سے ایک شبہ اور وہم پیدا ہوتا تھا اس شبہ اور وہم کا اس عبارت میں ازالہ کیا ہے کہ ماقبل کی تعمیم سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس اور مادہ کا باہم ماھیت مرکبہ اور بسیطہ میں کوئی فرق نہیں ۔ بعنوان دیگر جب دونوں اعتبار مرکب اور بسیط دونوں میں چلتے ہیں تو مرکب اور بسیط میں کوئی فرق نہ ہوا تو صاحب سلّم اس کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ان میں فرق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کا دارو مدار ابہام اور عدم امتیاز پر ہے اور بسیط میں نفس الامر کے اندر جزء مبھم محقق ہے لیکن جزء ممتاز متعین متحقق نہیں لہذا اس میں معنی جنس کی تحصیل آسان ہوگی اور مادہ کا دارو مدار امتیاز اور تعین پر ہے کہ وہ ممتاز اور متعین متحصل ہوتا ہے اور بسیط میں جزء ممتاز متعین محتاج الی اعتبار العقل ہوگی لہذا مادہ کی تحصیل تنقیح متعسر ہوگی ۔ اور مرکب میں معاملہ برعکس ہے اس لئے کہ مرکب میں معنی جنسی کی تحصیل، دقیق اور عسیر ہونیکی وجہ یہ ہے کہ جنس کا دارو مدار ابہام پر ہے اور مرکب میں اجزاء متحصلہ ممتاز ہوتے ہیں لہذا اس میں جنس کا اعتبار اختراع متحصل متعین ممتاز کو مبھم غیر متحصل غیر ممتاز بنانے کے ساتھ ہوگا وھذا امر عظیم اس لئے کہ یہ خلاف واقع نفس الامر ہے اور بسیط میں مادہ کی تنقیح متعسر ہونیکی وجہ یہ ہے کہ مادہ کا دارو مدار تحصل پر ہے اور یہ تحصل متقرر متعین ممتاز ہوتا ہے اور چونکہ بسیط میں اجزاء مبھمہ غیر ممتازہ ہوتے ہیں نفس الامر میں جس میں مادہ کا اعتبار اختراع مبھم غیر متحصل غیر ممتاز کو متعین

ممتاز متصل بنانے کے ساتھ ہوگا وھذا ایضا امر عظیم اس لئے کہ یہ خلاف واقع ہے اور یہی معنی ہے مصنف کے قول فان ابھام المتعین و تعین المبھم امر عظیم۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ مرکب خارجی میں مادہ جزء واقعی ہے اس کا اعتبار بسیط میں عسیر ہے اور بسیط میں جنس جزء واقعی ہے جس کا اعتبار مرکب خارجی میں عسیر ہے۔ شبہ کے دوسرے عنوان سے فرق کا حاصل یہ ہوگا کہ مرکب خارجی میں معنی جنس کی تحصیل مشکل ہے مادہ کی تحصیل آسان ہے اور بسیط اور مرکب ذھنی میں مادہ کی تحصیل مشکل لیکن جنس کی تحصیل آسان ہے یہی مرکب خارجی اور بسیط میں فرق ہے۔

قولہ هذا هو الفرق بين الفصل و الصورة۔

صاحب سلم فصل اور صورۃ میں فرق بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح مادہ اور جنس میں تغایر اعتباری ہے اتحاد ذاتی ہے اسی طرح فصل اور صورۃ میں بھی تغایر اعتباری ہے اتحاد ذاتی ہے۔ مثلاً ناطق جب بشرط لاشئی کے درجے میں ملحوظ ہو یعنی بایں طور کہ اس کا لحاظ ہو کہ یہ اپنے ذات کے اعتبار سے جنس کیلئے محصل نہیں تو یہ ناطق صورۃ جسمیہ ہے اور انسان کیلئے جزء خارجی ہے اسی وجہ سے یہ انسان پر محمول نہیں ہو سکتی لیکن جب اسی ناطق کو بشرط شئی کے درجے میں ملحوظ ہو یعنی بایں طور کہ اس کا لحاظ ہو تو یہ جزء آخر یعنی جنس کیلئے محصّل ہے۔ حیوان کے لئے محصّل ہے تو یہ نوع ہے اور عین انسان ہوگا اور اس پر محمول بھی ہوگا۔ اور جب ناطق لا بشرط شئی کے درجے میں ملحوظ ہو۔ یعنی نفس ذات کے اعتبار سے من حیث هو هو ملحوظ ہو بایں طور کہ یہ لحاظ نہ کیا جائے کہ شئی آخر کے لئے محصّل ہے یا غیر محصّل تو یہ ناطق فصل ہوگا اور انسان پر محمول ہو سکے گا۔

قولہ و من هھنا تسمعهم يقولون .... من الصورة۔

اس فرق مذکور سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورۃ جسمیہ سے اور چونکہ جنس اور فصل اجزائے ذھنیہ میں سے ہے اور مادہ اور صورۃ اجزائے خارجیہ میں سے اس لئے اس مذکورہ بیان سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اجزائے ذھنیہ اور اجزائے خارجیہ

میں بھی باہمی تلازم کا کہنا درست ہے باقی رہی یہ بات کہ جنس مادہ سے ماخوذ کیوں اور فصل صورۃ سے ماخوذ کیوں یہ کس مناسبت اور مشابہت سے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جنس اور مادہ یہ دونوں متشابہ فی الابہام ہونیکی وجہ سے جنس کو مادہ سے ماخوذ کیا گیا ہے۔

فائدہ: ماقبل کی کلام سے یہ معلوم ہوا کہ جو مرکب ھیولہ اور صورۃ جسمیہ سے ہو اگر اس کے اجزاء یعنی ھیولہ اور صورۃ جسمیہ خارج میں موجود ہوں تو اس ھیولہ کو ھیولہ واقعی اور صورۃ کو صورۃ واقعی کہتے ہی۔ اور اگر اس کے اجزاء خارج میں موجود نہ ہوں تو اس ھیولہ کو تشبیہی اور صورۃ کو بھی تشبیہی کہتے ہیں پھر اس میں دو احتمال ہیں کہ انکو خارج میں فرض کیا گیا ہو یا ذھن میں اگر انکو خارج میں فرض کیا گیا ہو تو اس ھیولہ کو ھیولہ تشبیہی خارجی کہیں گے اور صورۃ کو صورۃ تشبیہی خارجی کہیں گے اور اگر ان کو ذھن میں فرض کیا گیا ہو تو پھر ھیولہ کو ھیولہ تشبیہی ذھنی کہیں گے اور صورۃ کو صورۃ تشبیہی ذھنی کہیں گے۔ تو ھیولہ اور صورۃ کی تین تین قسمیں ہوگئی۔ ھیولہ کی تین قسمیں یہ ہیں:-

(۱) ھیولہ واقعی (۲) ھیولہ تشبیہی خارجی (۳) ھیولہ تشبیہی ذھنی۔

اس طرح صورۃ کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) صورۃ واقعی (۲) صدرۃ تشبیہی خارجی (۳) صورۃ تشبیہی ذھنی۔ اب یہ سمجھنا ضروری ہے کہ جو ماقبل میں کہا گیا مادہ اور جنس میں۔ فصل اور صورت میں اتحاد ذاتی تغایر اعتباری اس سے کونسا ھیولہ اور کونسی صورت مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد مادہ تشبیہی اور صورۃ تشبیہی ہے واقعی نہیں اس سے ایک سوال بھی مندفع ہوگیا۔

سوال: یہ تھا کہ دیکھئے افلاک سبعہ انکی صورت جسمیہ تو ایک ہے لیکن ھیولہ اور مادہ سب کا الگ الگ ہے تو صورت جسمیہ عام ہوئی اس وجہ سے کہ یہ سب کو شامل ہے اور ھیولہ خاص ہے کہ ہر ایک کا اپنا اپنا الگ الگ ہے چونکہ مادہ اور جنس میں اتحاد ہے اور صورۃ اور فصل میں اتحاد ہے تو اس اتحاد کیوجہ سے فصل عام ہو جائے گا اور جنس خاص ہو جائے گی حالانکہ فصل کا جنس سے عام ہونا باطل ہے۔

جواب: اس سوال کا یہی جواب ہے کہ فصل کا اتحاد صورۃ تشبیہی کے ساتھ ہے صورۃ واقعی کے

ساتھ نہیں ایسے ہی جنس کا اتحاد بھی مادہ تشبیہی کے ساتھ واقعی کے ساتھ نہیں اور مادہ نقض میں جو صورۃ اور مادہ پیش کیا گیا ہے اس سے مراد صورۃ واقعیہ اور مادہ واقعی ہے جس کا جنس اور فصل کے ساتھ اتحاد نہیں جب اتحاد نہیں تو صورۃ واقعی کے عام ہونیکی وجہ سے فصل کی تعیم جنس سے لازم نہیں آئے گی۔ اس سے ایک اور سوال بھی مندفع ہو گیا۔

سوال: وہ سوال یہ ہوتا تھا کہ جنس اور فصل کو ھیولہ اور صورۃ جسمیہ سے ماخوذ ماننا باطل ہے ورنہ تو شئی واحد کا بالنسبة الی الشئی متحد اور متغایر ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جنس اور فصل کی ترکیب سے مرکب اتحادی تیار ہوتا ہے جنس و فصل کی ترکیب سے مرکب اتحادی بنتا ہے اور ھیولہ اور صورۃ جسمیہ سے مرکب انضمامی ہے اور جنس اور فصل میں وجوداً تقرراً تحصلاً اتحاد ہے جب کہ ھیولہ اور صورۃ جسمیہ میں وجود اور تقرر اور تحصل کے اعتبار سے تغایر ہے تو شئی واحد کا بالنسبة الی الشئی متحد اور متغایر ہونا لازم آیا۔ نیز اعراض مجردات میں ھیولہ کا ثبوت لازم آتا ہے اس لئے کہ ان میں جنس اور فصل کا ثبوت ہے تو یقیناً ماٴخذ یعنی ھیولہ اور صورۃ جسمیہ کا ثبوت ہوگا و التالی باطل فالمقدم مثلهٗ

جواب: جواب وہی ہے کہ مادہ کی تین قسمیں اور صورۃ جسمیہ کی بھی تین قسمیں ہیں اولاً مادہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) واقعیہ (۲) تشبیہیہ

پھر تشبیہیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) تشبیہیہ خارجیہ (۲) تشبیہیہ عقلیہ ذھنیہ

تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ہم نے جو مادہ اور صورۃ کو جنس اور فصل کیلئے ماٴخذ تسلیم کیا ہے اور انکو ان سے ماخوذ بنایا ہے اور اتحاد کو ثابت کیا ہے وہ ھیولہ تشبیہی اور صورۃ جسمیہ تشبیہی کو قرار دیا ہے نہ کہ مادہ واقعیہ اور صورۃ واقعیہ سے۔

فائدہ: ماھیت کی تین قسمیں ہیں (۱) ماھیت مرکبہ جسکی ذات میں اثنینیت بالفعل متحقق ہوتا ہے اور اس کے اجزاء ممتازہ فی الوجود ہوں ایسی ماھیت کے اندر حصول مادہ سہل ہوتا ہے حصول جنس متعسر ہوتا ہے (۲) وہ ماھیت جو خارج کے اعتبار سے بسیط ہو یعنی اس میں اثنینیت

بالقوۃ ہو بالفعل نہ ہو اور اسکے اجزاء ممتازہ فی الوجود نہ ہوں اس میں جنس سہل اور مادہ متعسر ہوتا ہے (۳) وہ ماہیت جو ذھنا و خارجا بسیط ہو۔ کہ اس میں اثنینیت کا تحقق نہ بالفعل ہو اور نہ بالقوۃ ہو اس میں جنس اور مادہ دونوں کا تحقق نہیں ہوتا اسی طرح فصل اور صورۃ کا بالکل تحقق نہیں ہوتا۔ اگر ہوں تو بھی مجازی ہوں گے اس طور پر کہ عرضیات کو بمنزلہٗ ذاتیات کے اتارا جائے گا اس تقسیم سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ اس سے ایک سوال کا جواب ہو گیا۔

سوال: بسیط کہتے ہیں ایسی ماہیت کو جسمیں بالکل کوئی جزء نہ ہو اب مصنف کا یہ قول وفی البسیط تنقیح المادۃ متعسر اس میں مادہ سے مادہ فرضیہ مراد ہے یا واقعیہ۔ اگر فرضیہ ہے تو تنقیح الجنس بسیط میں غیر متعسر ہے اسی طرح تنقیح المادۃ الفرضیہ بھی غیر متعسر ہے اور اگر مادہ سے مراد مادہ واقعیہ ہے تو پھر جس طرح تنقیح المادۃ متعسر ہے اسی طرح تنقیح الجنس بھی متعسر ہے اس لئے جنس تو جزء ہے جب کہ بسیط کی کوئی جزء ہی نہیں۔

جواب اول: بسیط کا وہی معنی ہے جو سائل نے ذکر کیا ہے لیکن مادہ سے مراد مادہ واقعیہ ہے اور جنس سے مراد جنس اعتباری مجازی ہے اب بسیط میں مادہ متعسر اور جنس کا حصول سہل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ مادہ سے مرا مادہ واقعیہ کیوں؟ اس لئے کہ مادہ اجزاء عینیہ واقعیہ میں سے ہے اور بسیط میں جزء عینی واقعی متحقق نہیں ہوتی۔ اور جنس سے مراد اعتباری اس لئے ہے کہ جنس امور اعتباریہ عقلیہ میں سے ہے و لا حجر فی اعتبار العقل۔

جواب ثانی: کہ بسیط کا وہ معنی جو معترض نے بیان کیا ہے وہ نہیں تسلیم کرتے ہم بلکہ بسیط سے مراد یہ ہے کہ جس کے اجزاء ممتازہ فی الوجود نہ ہوں اور اس کے مقابلہ میں جو مرکب ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اجزاء ممتازہ الوجود ہوں اب یقیناً جنس کے معنی کی تحصیل مرکب میں دقیق ہو گی اس لئے کہ محصل اور متعین کو مبہم بنانا ہوگا۔ بخلاف مادہ کے کہ اس کی تحصیل غیر عسیر ہو گی۔ لیکن بسیط میں تنقیح مادہ متاثر ہے اس لئے کہ اس کیلئے اجزاء ممتازہ نہیں بخلاف جنس کے یہ عسیر نہیں کیونکہ بسیط کیلئے اجزاء متحدہ غیر ممتازہ ہوتے ہیں اور اتحاد کا تقاضا

بھی یہی ہے۔

قولہ والرابع ان الکلی جنس الخمسۃ .... الجنس معا۔

مبحث رابع: سوال وجواب

سوال: اس سے پہلے تمھیداً ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے

مقدمہ: کہ ایک شئی کا ایک ہی لحاظ سے اعم واخص ہونا باطل ہے کیونکہ یہ اجتماع نقیضین ہے البتہ ایک شئی کا دو اعتبار سے اعم واخص ہونا یہ جائز ہے مثلاً جزئی اضافی حیوان جسم نامی کے اعتبار سے اخص ہے اور انسان کے اعتبار سے اعم ہے۔ اب سوال کی تقریر یہ ہے کہ جنس میں ایک ہی شئی ایک اعتبار سے اعم بھی ہے اور اخص بھی ہے وہ اس طرح کہ کلی مقسم ہے کلیات خمسہ یعنی جنس وفصل، خاصہ، عرض عام یہ اس کے اقسام ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقسم اپنے افراد سے عام ہوتا ہے تو یہ کلی عام ہوگئی جنس نوع فصل وغیرہ سے اور کلی جنس ہے کلیات خمسہ کیلئے اور کلیات خمسہ میں سے ایک فرد جنس بھی ہے تو کلی اس جنس کیلئے بھی جنس ہوئی اور قاعدہ ہے کہ شئی کی جنس شئی سے عام ہوتی ہے کلی جنس سے عام ہوگئی پھر جب ہم جنس کی تعریف کرتے ہیں ھو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ھو تو یہ کلی پر بھی صادق آتی ہے تو اس سے کلی فرد بن گئی مطلق جنس کا اور فرد الشئی اخص ہوا کرتی ہے شئی سے تو کلی مطلق جنس سے خاص ہوئی۔ حالانکہ یہی پہلے جنس عام تھی تو لازم آئے گا کلی کا عام اور خاص ہونا جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور باطل ہے۔

قولہ وحلہ، ان کلیۃ الجنس بالذات .... الاحکام۔

اس عبارت میں سوال مذکور کا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتماع نقیضین وہاں ہوتا ہے جہاں جہت ایک ہو اور جب جہت مختلف ہو جائے تو وہاں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ یہاں بھی کلی جو عام ہے وہ اور جہت سے ہے۔ اور خاص ہونا اور جہت سے ہے وہ اس طرح کہ کلی کا عام ہونا باعتبار ذات کے ہے اور اس کا خاص ہونا باعتبار عرض کے ہے، جس طرح کہ

کلیۃ الجنس یعنی جنس کی کلیت باعتبار ذات کے ہے یعنی ذات جنس میں داخل ہے اور جنسیۃ الکلی کہ کلی کی جنسیت باعتبار عرض کے ہے یعنی جنس کلی کے عوارض میں سے ہے مثلاً جب جنس کی تعریف کی جاتی ہے تو جنس معرّف ہے اور کلی اس کی تعریف میں اس جنس بن کر آتی ہے اور جنس ذاتی ہوتی ہے اور اسمیں داخل ہوتی ہے اور جزء اعم ہوتی ہے تو جنس کا کلی ہونا باعتبار ذات کے ہے اور کلی کی تعریف میں لفظ جنس نہیں آتا بلکہ جنس اسکی ماھیت سے خارج ہو کر اس کلی کو عارض ہوتی ہے کلی کا جنس ہونا باعتبار عرض کے ہے نہ کہ ذات کے لہذا ثابت ہوا کہ کلی کا عام ہونا باعتبار ذات کے ہے اور خاص ہونا باعتبار عرض کے ہے جب اعتبارات اور جہات مختلف ہوئیں تو قاعدہ ہے کہ اعتبارات کے تفاوت سے احکام میں بھی تفاوت ہوتا ہے لہذا اجتماع نقیضین لازم نہیں آئے گا۔

قولہ و من ھھنا تبیّن جواب .... عن نفسہ محال۔

جواب مذکور سے فائدہ اٹھاتے ہوئے صاحب سلّم نے ایک اور سوال کا جواب بھی دے دیا۔
سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہم اپ سے کلی کے مفہوم کے بارے پوچھتے ہیں کہ کلی کا مفہوم جزئی ہے یا کلی اگر آپ کہتے ہیں جزئی ہے تو صریح البطلان ہے لہذا لامحالہ آپ کو کہنا پڑے گا کہ کلی کا مفہوم بھی کلی ہے تو گویا کہ مفہوم کلی بھی کلی کے دوسرے افراد کی طرح فرد ہے اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ فرد الشئی غیرہٗ کہ شئی کا فرد اس کا غیر ہوتا ہے جیسے زید انسان کا فرد ہے اور اس کا غیر ہے اس لئے کہ انسان ایک نوع ہے زید ایک جزئی ہے جب یہ غیر ہوا تو کلی سے اس کا سلب کرنا جائز ہے کیونکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ سلب الشئی عن غیرہٖ صحیح ہوتا ہے لہذا یوں کہنا درست ہوگا الکلی لیس بکلی حالانکہ یہ سلب الشئی عن نفسہٖ ہے جو کہ محال اور باطل ہے۔

جواب: صاحب سلّم فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض واقعی معقول اعتراض ہے لیکن ماقبل کے جواب کی تقریر سے یہ اعتراض مندفع ہو جاتا ہے جس میں یہ کہا گیا تھا اعتبار ذات مغایر ہوتا ہے اعتبار عرض کے جس کا حاصل یہ ہے کہ سلب کا صحیح ہونا اور اعتبار سے ہے اور محال ہونا دوسرے اعتبار

سے ہے وہ اس طرح کہ کلی کا عین ہونا باعتبار ذات کے ہے قطع نظر کرتے ہوئے فردیت سے اس اعتبار سے سلب درست نہیں کیونکہ اس صورت میں سلب الشئی عن نفسہ لازم آتا ہے جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور کلی کا کلی کیلئے فرد ہونا باعتبار عرض کے ہے اس اعتبار سے سلب درست ہے اس لئے کہ اس صورت میں سلب الشئی عن غیرہ لازم آتا ہے جو کہ بالکل صحیح ہے **حاصل جواب** یہ ہے کہ جس اعتبار سے عین ہے اس اعتبار سے سلب درست نہیں اور جس اعتبار سے سلب درست ہے اس اعتبار سے عین نہیں لہذا سلب الشئی عن نفسہ کی خرابی لازم نہیں آتی۔

قولہ نعم یلزم ان یکون حقیقۃ الشئی.........الحکمۃ۔

جواب مذکور سے پیدا ہونے والے سوال کا دفعیہ مقصود ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہاں اس جواب سے ایک خرابی لازم آتی ہے کہ شئی واحد کا عین اور خارج ہونا لازم آتا ہے جو کہ اجتماع نقیضین ہے وہ اس طرح کہ جب کلی کا عین ہے تو شئی کی حقیقت شئی کا عین ہوگئی اور جب کلی کلی کا فرد ہے تو شئی کی حقیقت شئی سے خارج ہوگئی۔ لہذا لازم آیا شئی واحد کا عین اور خارج ہونا جو کہ اجتماع نقیضین اور باطل ہے۔ صاحب سلّم نے لکن لفا کان سے اس کا جواب دیا۔

جواب: عینیت اور غیریت جہت واحد اعتبار واحد سے نہیں بلکہ باعتبارین ہے یعنی بالنظر الی الذات عینیت ہے اور بالنظر الی الفردیت غیریت ہے لہذا فلا محذور فیہ۔

قولہ و من ثم قیل لو لا اعتبار الحیثیات لبطلت الحکمۃ۔

اعتبارات کے تفاوت اور اختلاف سے احکام مختلف اور تبدیل ہو جائے ہیں اسی وجہ سے یہ مقولہ مشہور ہے لو لا اعتبار الحیثیات لبطلۃ الحکمۃ حکمت کی تعریف فلسفہ میں ہے۔ ھی علم احوال الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفسی الامر بقدر الطاقت البشریۃ موجودات کے احوال واقعیہ نفس الامریہ سے بحث کرنا بقدر الطاقۃ البشریہ حکمت کہلاتا ہے۔ اور معرفت اعتبارات ذریعہ ہیں معرفت احوال موجودات کا لہذا اگر معرفت اعتبارت نہ ہو تو

معرفت احوال موجودات جو کہ عبارت ہے حکمۃ سے یہ باطل ہو جائے گی دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر معرفت اعتبارات نہ ہو تو علم حکمت باطل ہو جائے گا اس لئے کہ علم حکمت کے اکثر مسائل کا دار ومدار معرفت اعتبارات پر ہے۔

قولہ والخامس قیل ان .... للجزئیات الموجودۃ۔

مبحث خامس بھی سوال وجواب میں ہے۔

سوال: جنس کے بارے ہم پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہوگی یا معدوم اگر موجود مانتے ہو تو کلی کا جزئی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ضابطہ ہے کہ الشئی ما لم یتشخص لم یوجد جب جنس کلی موجود ہوگی تو یقیناً متشخص ہوگی اور ہر متشخص جزئی ہوا کرتا ہے لہذا جنس کلی کا جزئی ہونا لازم آتا ہے جب جنس متشخص اور جزئی ہوگی تو کثیرین پر کیسے محمول ہو سکتی ہے۔ حالانکہ تم نے کہا ہے ہو مقول علیٰ کثیرین الی آخرہ اور اگر معدوم مانتے ہو تو یہ جزئیات موجودہ مثلاً زید، عمرو، بکر کیلئے کیسے مقول بن سکتی ہے بلکہ مقوم بننا بداھۃً باطل ہے۔ ورنہ تو جزء کے منتفی ہونے سے کلی کا منتفی ہونا لازم آئے گا جب یہ دونوں شقیں باطل ہوئیں کہ جنس کلی نہ موجودہ معدوم ہے تو واسطہ بین الوجود والعدم لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

قولہ وحلہ ان کل موجود معروض .... موجود ممنوع۔

صاحب سلم سوال مذکور کا جوب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں کہ کلی موجود ہے باقی رہا آپ کا یہ ضابطہ کہ الشئی ما لم یتشخص لم یوجد کہ ہر موجود متشخص ہوتا ہے ہم آپ سے اس کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ اس سے کیا مراد ہے؟ اگر آپ کی مرا یہ ہو کہ ہر موجود تشخص کا معروض ہوتا ہے اور تشخص اس کو عارض ہوتا ہے یہ مسلّم ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنس کثیرین پر محمول نہ ہو۔ بلکہ تشخص کا ان سے خارج ہو کر اس کو عارض ہونا یہ تائید کرتا ہے جنس کے محمول علی کثیرین ہونے کے۔ اس لئے کہ معروض اپنے مرتبہ ذات میں قطع نظر کرتے ہوئے عارض سے مشترک بین الکثیرین ہوتا ہے۔ تو یہ تشخص عرضی دلیل اشتراک

اور دلیل تقسیم ہے کیونکہ تقسیم کی حقیقت یہی ہے کہ مقسم کی حقیقت باقی رہے اور قیودات مختلفہ کے انضمام سے اقسام کا وجود ہوتا ہے اور یہ مقسم ان اقسام میں موجود ہو جیسے کلمہ مقسم ہے اس کے ساتھ قیودات مختلفہ کے انضمام سے اقسام ثلاثہ۔ اسم۔ فعل۔ حرف وجود میں آئے ہیں۔ اور اگر آپ کہیں کہ کل موجود متشخص کا معنیٰ ہے کہ تشخص موجود کی ماہیت میں داخل ہے عارض نہیں جیسا کہ متاخرین حضرات کا نظریہ ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔

﴿بحث النوع﴾

قولہ الثانی النوع وھو المقول.......... جواب ما ھو.

صاحب سلم جنس کی بحث سے فراغت کے بعد کلیات خمسہ میں سے دوسری کلی نوع کو بیان کر رہے ہیں

نوع کی تعریف نوع وہ کلی ہے جو متفقۃ الحقائق افراد پر ماھو کے جواب میں محمول ہو۔

فوائد قیود: ہر تعریف میں ایک جزء عام ہوتی ہے اور دوسری خاص۔ جزء عام میں اشتراک ہوتا ہے جو معرَّف اور غیر معرَّف کو شامل ہوتی ہے اور جزء خاص میں تخصیص ہوتی ہے جس سے معرَّف کے ماسوا خارج ہو جاتا ہے۔ اس تعریف میں ایک جنس ہے اور دو فصلیں ہیں۔ لفظ کلی جنس ہے اور جزء عام ہے جو کہ تمام کلیات کو شامل ہے المقول علی المتفقۃ الحقیقۃ یہ فصل اول جزء خاص ہے۔ اس سے جنس اور عرض عام اور فصل بعید خارج ہو جائینگے۔ اس لئے کہ یہ تینوں مختلفۃ الحقائق افراد پر محمول ہوتی ہے جیسے حیوان اور ماشی اور حساس اور

فی جواب ما ھو۔ یہ فصل ثانی ہے۔ جزء خاص ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے خاصہ اور فصل قریب خارج ہو جائینگے اس لئے کہ وہ ای شئی کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔ نہ کہ ما ھو کے جواب میں۔ **تعریف کا حاصل** یہ ہے کہ نوع وہ کلی ذاتی ہے جو متفقۃ الحقائق افراد پر محمول ہو ما ھو کے جواب میں خواہ ایک فرد سے سوال ہو یا متعدد افراد متفقۃ الحقائق کو لیکر سوال کیا جائے بحسب الشرکۃ و الخصوصیۃ دونوں اعتبار سے جواب میں نوع واقع ہوتی ہے۔ بحسب الشرکۃ و الخصوصیۃ کا مطلب یہ ہے کہ اگر امر جزئی میں واقع ہو تو یہ بحسب

الخصوصیۃ واقع ہوگی اور یہ اگر امور کثیرہ مختلفۃ الحقیقۃ نے کے جواب میں واقع ہوتو یہ بحسب الشرکۃ واقع ہوگی۔ اور یہ معنی بحسب الشرکہ و الخصوصیۃ کا صرف نوع میں ہے اور کسی کلی میں نہیں ہ۔ کیونکہ وہ بحسب الشرکہ واقع ہوتی ہیں بحسب الخصوصیۃ نہیں۔

قوله **کل حقیقۃ بالنسبۃ الی حصصھا نوع** : نوع کی تعریف کے بعد صاحب سلم نے **مسئلہ مشہورہ** کو بیان کیا ہے جو کہ تتمہ ہے نوع کا۔ جس کے سمجھنے سے پہلے **ایک تمہیدی** بات جان لیں۔ تین منطقی الفاظ ہیں (۱) حصہ (۲) فرد (۳) شخص انکے کیا معانی ہیں۔ جس کے سمجھنے سے پہلے دواور باتیں بطور تمہید کے جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات : ایک ہے قید اور ایک ہے تقیید۔ تقیید کا معنی ہے قید کرنا یہ ایک اعتباری چیز ہے اور ایک حقیقی واقعی امر ہے

دوسری بات : ایک ہوتا ہے عنوان اور دوسرا ہوتا ہے معنون۔ عنوان وہ ہوتا ہے جس سے مقصود کو تعبیر کیا جائے اور معنون۔ وہ مقصود ہوتا ہے ان تمہیدی دو باتوں کے بعد اب الفاظ ثلاثہ کے معانی سمجھیں۔

(۱) **حصہ** : حصہ وہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالقید ہو۔ اور جس کے عنوان میں تقیید داخل ہو یعنی اس کا جزء ہو۔ یہ حصہ ایک امر اعتباری ہے اس لئے کہ یہ مرکب ہے حقیقت اعتباری سے اور وہ تقیید ہے۔

(۲) **فرد** : وہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالقید ہو اور جس کے عنوان میں قید اور تقیید دونوں داخل ہوں اور یہ فرد بھی حقیقت اعتباری ہے اس لئے کہ یہ حقیقت اعتباریہ سے مرکب ہے۔

(۳) **شخص** : وہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالقید ہو جس کے عنوان اور معنون میں قید داخل ہو یہ حقیقت واقعی ہے اس لئے کہ یہ حقیقت واقعیہ سے مرکب ہے اور وہ قید ہے۔ اس تمہید کے بعد وہ **مسئلہ مشہورہ** : سمجھیں کہ ہر حقیقت خواہ وہ نوعی ہو یا جنسی ہو یا فصلی ہو یا خاصہ ہو یا عرض عام ہو۔ جب اس کی نسبت اپنے اس حصوں کی طرف کر لی جائے جو اس حقیقت کے تحت میں مندرج شئی کی طرف اس حقیقت کی اضافت کرنے سے حاصل ہے۔ اس اضافت نسبت سے جو

چیز حاصل ہوتی ہے وہ نوع ہوتی ہے۔اب دعویٰ یہ ہوگیا کہ کل حقیقة بالنسبة الی حصصها نوع۔ یہ کہ ہر حقیقت اپنے حصوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع بن جاتی ہے مثلاً حیوان ایک حقیقت ہے جب اس کی نسبت اس کے حصوں کی طرف کی جائے تو نوع بن جائے گی جیسے حیوانیت انسان ۔حیوانیت فردس۔ ناطقیت انسان ۔ ناطقیت زید وغیرہ۔اس دعویٰ کی دلیل کا صغریٰ: کل حقیقة با لنسبة الی حصصها تمام ما هیتها کہ ہر حقیقت اپنے حصص کی تمام ماھیت عین ماھیت ہوتی ہے۔ کبریٰ: کل حقیقه شانهٔ کذالك یکون نوعاً

نتیجه: کل حقیقة با لنسبة الی حصصها نوع۔

دلیل: کہ حصہ کہتے ہیں اس حقیقت کو جو مقید بالقید ہو بایں طور کہ تقید اس میں داخل ہو اور قید خارج ہو۔لہذا ثابت ہوا حصص کی تمام ماھیت وہی طبعیۃ کلیہ ہے وہی حقیقت ہے۔لہذا یہ حقیقتاان حصص کی نوع ہوگی۔

سوال: جب تقیید اس حصہ کی حقیقت کا جزء ہے اوراس میں داخل ہے۔تو پھر حقیقت کلیہ کیسے کہتے ہیں بلکہ یہ تو اس وقت جزء ماھیت ہوگی نہ کہ تمام ماھیت۔

جواب: تقیید کا دخول عنوان اور تعبیر میں ہے معنون میں نہیں۔لہذا معنون مصداق تو یقیناً فقط طبعیۃ کلیہ اور حقیقت کلیہ ہے لہذا حقیقۃ کلیہ ان حصص کی نوع ہوگی۔

سوال: قید بھی تو عنوان میں داخل ہے تعبیر میں داخل ہے جیسے تقیید داخل ہے پھر اس کو خارج کہنا کیسے درست ہے؟

جواب: یہ سوال معقول ہے جس کا بالتکلف جواب دیا جاسکتا ہے کہ قید کو خارج کرانا بالنظر الی المعنون ہے نہ کہ با النظر الی العنوان ہے۔

سوال: اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔اس لئے کہ مقید اور قید یہ دونوں معنی اور تعبیر میں داخل ہیں لہذا احد هما کو داخل کرنا اور دوسرے کو خارج کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

جواب: یہ سوال بھی معقول ہے۔جس کا جواب دیا جاسکتا ہے۔کہ تقیید کو حصہ میں دخل ہے ی

اسلئے کہ تقیید ہی طبعیت حصہ کیلئے محصل ہے اسی وجہ سے تقیید کو داخل فی الحصہ مانا جاتا ہے۔جیسا کہ فرد میں تقیید اور قید فرد کیلئے محصل ہیں اس وجہ سے ان دونوں کو داخل فی الفرد تسلیم کیا جاتا ہے۔

سوال: آپ نے کہا ہر حقیقت خواہ نوعی ہو۔یا جنسی ہو۔یا فصلی ہو۔یا خاصہ ہو۔یا عرض عام ہو۔اپنے حصص کے اعتبار سے نوع ہو جاتی ہے پھر ہر کلی اور ہر حقیقت منحصر ہو جائے گی نوع میں ۔جس سے کلی کی تقسیم کلیات خمسہ کیطرف غلط ہو جائے گی۔

جواب: جب حقائق کی نسبت افراد اور حصص کیطرف ہو تو وہ نوع بنتی ہے اور جب انکی نسبت اشخاص کیطرف ہو تو وہ اپنے طور پر جنس یا نوع کو فصل وغیرہ بنتی ہے۔لہذا کلی کی تقسیم اقسام خمسہ کی طرف درست ہوئی اور اقسام خمسہ باقی رہیں۔

قولہ وقد یقال علی الماهیت المقول ..... قولا اولیا۔

اس عبارت میں نوع بالمعنی الثانی نوع اضافی کی تعریف کا بیان ہے

نوع اضافی کی تعریف: نوع اضافی وہ ماهیت ہے کہ اس ماهیت کے ساتھ کسی اور ماهیت کو ملا کر ما ھو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس آئے۔مثلاً انسان ایک ماهیت ہے اور اس کے ساتھ دوسری ماهیت فرس کو ملا کر سوال کیا جائے ما ھو کے ذریعے الانسان و الفرس ما ھما۔ تو جواب میں حیوان آیگا جو کہ جنس ہے اور اس میں انسان نوع اضافی ہے اور اگر حیوان کے ساتھ شجر کو ملا کر سوال کیا جائے اور یوں کہا جائے الحیوان و الشجر ما ھما تو جواب میں جسم نامی آئے گا جو کہ جنس ہے۔اس میں معنی ثانی کے اعتبار سے حیوان بھی نوع ہے۔

فوائد قیود: الماهیت جنس ہے جو جمیع کلیات کو شامل ہے۔المقول علیھا و علیٰ غیر ھا الجنس۔ یہ فصل اول ہے اس سے ماھیات بسیطہ خارج ہو گئیں۔کیونکہ ان کیلئے جنس ہے ہی نہیں اسی طرح اجناس عالیہ بھی خارج ہو جائیں گی اس لئے کہ ان کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے۔اور

فی جواب ما ھو یہ فصل ثانی ہے۔اس سے خاصہ اور عرض عام خارج ہو جائیں گے اور قولاً اولیاً فصل ثالث ہے۔اس قید سے صنف خارج ہو جائے گی۔

صنف کی تعریف: ھو النوع المقید بصفۃ عرضیۃ کلیۃ کالرومی و الزنجی فانھما صنفان للانسان و الانسان نوع حقیقی ۔کہ انسان رومی اور زنجی پر حیوان کا حمل اولاً بالذات نہیں ہوتا۔بلکہ بواسطہ انسانیت کے ان پر محمول ہے۔لہذا جب صنف پر صدق ذاتی صدق اولی نہ ہوا تو قولاً اولیاً کی قید سے صنف خارج ہو گیا۔

قولہ و الاول الحقیقی و الثانی الاضافی۔

نوع بالمعنی الاول کا نام نوع حقیقی رکھا جاتا ہے اور نوع بالمعنی الثانی کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔باقی رہی یہ بات کہ **انکی وجہ تسمیہ کیا ھے؟** نوع حقیقی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ اپنے افراد کی تمام حقیقت ہوتی ہے۔اس لیئے اس نوع کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اور نوع اضافی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی نوعیت اپنے مافوق اجناس کیطرف اضافت اور نسبت کیوجہ سے ہوتی ہے مثلاً حیوان یہ جنس نامی کی طرف نسبت کے لحاظ سے نوع اضافی بنتی ہے اسی لئے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے اور یہ معنی مجازی ہے۔اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی لفظ دو معنی میں مستعمل ہو ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی معلوم نہ ہو تو اس میں تین احتمال ہوتے ہیں۔ (۱) کہ وہ حقیقی ہو (۲) کہ لفظ مشترک ہو دونوں معنوں میں (۳) کہ وہ معنی مجازی ہو۔تو ان تین احتمالوں کے اعتبار سے لفظ نوع واحد متکثر المعنی ہے جو کہ حقیقت اشتراک اور مجاز کے درمیان دائر ہے۔اور قاعدہ یہ ہے کہ جب لفظ حقیقت اور مجاز اور اشتراک کے درمیان دائر ہو جائے۔تو حقیقت و مجاز پر حمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے اس لئے نوع بالمعنی الاول حقیقی ہے اور نوع ثانی معنی کے اعتبار سے مجازی ہے۔مصنفؒ نے اگرچہ تصریح نہیں کی لیکن مجاز کا قرب اور شہرت حقیقت کے ساتھ اس قدر ہوتی ہے کہ حقیقت کی تصریح کے ساتھ مجاز خود بخود سمجھا جاتا ہے کہ جب مصنفؒ نے کہا تو الثانی المجازی مجازی خود بخود سمجھا جاتا ہے۔

قولہ و بینھما عموم من وجہ و قیل مطلقاً۔

اس عبارت میں نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص من وجه کے نسبت ہے۔اور جہاں عموم خصوص من وجه کی نسبت ہو وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔مادہ اجتماعی جیسے انسان یہ نوع حقیقی بھی ہے اور اس لئے کہ یہ کثیرین متفقین با لحقائق پر ما ھو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور نوع اضافی بھی ہے۔اس لئے کہ اس کے ساتھ کسی اور ماہیت کو ملا کر سوال کیا جائے ما ھو کے ذریعے تو جواب میں جنس واقع ہوتی ہے۔ کمامر۔مادہ افتراقی (۱) کہ حیوان یہ نوع اضافی ہے لیکن نوع حقیقی نہیں۔نوع اضافی اس لئے کہ یہ امور مختلفة الحقیقت پر محمول ہوتی ہے مادہ افتراقی (۲) جیسے نکته اور صورة جسمیه یہ نوع حقیقی تو ہیں لیکن نوع اضافی نہیں۔صورة جسمیه مشائیہ کے نزدیک نوع حقیقی ہے اس لئے کہ یہ کسی جنس کے تحت داخل نہیں۔اسی طرح نکته بھی نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں۔اسکی تفصیل یہ ہے کہ چار چیزیں ہیں۔(۱) جسم (۲) سطح (۳) خط (٤) نکته۔

جسم: کی تعریف ۔ما لهٔ طول و عرض و عمق جس کے اندر تین چیزیں ہوں طول، عرض، عمق

سطح: کی تعریف ۔ما لهٔ طول و عرض ولاعمق جس کے اندر دو چیزیں طول اور عرض ہو

خط: کی تعریف ۔ما لهٔ طول لاعرض ولاعمق جس کے اندر صرف ایک چیز ہو یعنی طول۔

اور یہ سطح جسم کی طرف ہوتی ہے اور طرف السطح خط ہوتا۔اور خط طرف الخط نکتہ ہوتا ہے۔اور نکتہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ اس لئے کہ اس میں نہ طول ہوتا ہے اور نہ عرض اور نہ عمق اور یہ ماہیت بسیط ہے اس کی کوئی جزء ہی نہیں۔جس کیلئے جنس بنے اور جنس اس پر محمول ہو۔لہذا یہ نوع اضافی نہیں البتہ نوع حقیقی ہے اس لئے کہ یہ امور متفقة الحقیقة پر ما ھو کے جواب میں محمول ہوتی ہے۔

سوال: صورة جسمیه اور نکتہ کو ماہیت بسیطہ کہنا غلط ہے۔اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز موجود بعد العدم ہو تو وہ حادث ہوتی ہے اور ہر حادث کیلئے مادہ کا ہونا ضروری ہے اور ابھی ما قبل میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ مادہ اور جنس میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے لہذا حادث کیلئے فصل

کا ہونا ضروری ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما له جنس فله فصل تو ہر وہ موجود حادث میں ترکیب ہوگی ہر حادث ماہیت مرکبہ ہوگی اور چونکہ صورۃ جسمیہ اور نکتہ بھی خارج میں موجود ہیں۔ لہذا یہ بھی ماہیت مرکبہ ہونگے نہ کہ ماہیت بسیط۔ البتہ بسیط صرف ذات باری تعالیٰ ہے جو ذھنا خارجاً بسیط ہے۔ اس لئے کہ وہ موجود بعد العدم نہیں بلکہ موجود لذاتہٖ ہے۔ نیز نکتہ کی تعریف سے بھی ماہیت مرکبہ ہونا معلوم ہوتا ہے اور بساطت کی نفی ہوتی ہے کہ نکتہ کی تعریف یہ کی جاتا ہے النکتة هی شی، لاطول فیه ولاعرض ولاعمق۔ اس میں شی، جنس ہے اور باقی فصول ہیں۔ لہذا جب اس کیلئے جنس وفصل ثابت ہوگئی تو یہ بسیط نہیں ہوسکتا۔ اسی سوال کے پیش نظر متقدمین نے نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی تسلیم کی ہے ۔ کہ اس میں نوع اضافی اعم مطلق ہے اور نوع حقیقی اخص مطلق ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں اخص ہو وہاں اعم کا پایا جانا ضروری ہے۔ لہذا جو نوع حقیقی ہوگی وہ نوع اضافی ضرور ہوگی۔ اس لئے کہ کوئی نوع حقیقی ایسی نہیں جو کسی نہ کسی جنس کے تحت مندرج نہ ہو جیسے خط یہ حقیقی بھی ہے۔ اور نوع اضافی بھی نوع حقیقی کا ہونا تو واضح ہے اور نوع اضافی اس لئے کہ ہر وہ چیز جو موجود بعد العدم ہو وہ حادث ہوتی ہے الیٰ آخرہ نیز خط کی تعریف :الشئی الذی لا یقبل الابعاد الثلاثه اعنی الطول و العرض و العمق: اس تعریف میں شی، جنس ہے اور لا یقبل الابعاد الثلاثه یہ فصلیں ہیں۔ لہذا جب اس کیلئے جنس ہوئی تو اس کے جواب میں جنس محمول ہوسکتی ہے۔ تو یہ نوع اضافی بن گئی اور نوع اضافی چونکہ اعم ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں اعم پایا جائے وہاں اخص کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا یہ ضروری نہیں کہ جو نوع اضافی ہو وہ نوع حقیقی بھی ہو لیکن صاحب سلم نے متقدمین کے اس مذہب کو قیل سے نقل کیا ہے اور پہلا مذہب متاخرین کا تھا۔ یہاں صاحب مسلم نے اپنے منہیہ میں کہا کہ نظر جلی میں متاخرین کا مذجب راجح ہے اور بنظر دقیق متقدمین کا مذھب راجح ہے۔ لیکن ملاں حسن نے مصنف کے اس منہیہ پر بہت بحث کی اور اس منہیه کو غفلت پر محمول کیا ہے۔

قوله وهو كالجنس اما مفرد .... المتوسط۔

صاحب سلم نے ایک تیر سے دو شکار کیئے ہیں ماقبل میں جنس کے مراتب بیان نہیں کئے یہاں پر نوع اور جنس دونوں کے اقسام اور مراتب بیان کرر ہے ہیں لیکن نوع سے مراد نوع اضافی ہے اس لیئے کہ یہ مراتب کا سلسلہ نوع حقیقی میں جاری نہیں ہوسکتا۔

وجہ حصر: کہ جنس اور نوع دو حال سے خالی نہیں مفرد ہونگے یا مرکب۔ اگر مفرد ہیں تو ان کی نفس الامر میں کوئی مثال نہیں۔ فرضی مثالیں بنائی جاتی ہیں۔ نوع مفرد کی مثال عقل ہے۔ جب کہ عقول عشرہ اس کے افراد اور جوہر کو اکیلئے جنس مان لیا جائے اور جنس مفرد کی مثال فرضی بھی یہی عقل ہے۔ کہ جب جوہر کو اس کیلئے عرض عام اور عقول کو اس کیلئے انواع مان لیا جائے۔ یہ فلاسفہ ملاحدہ کا نظریہ ہے کہ اُن کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالی نے اولاً عقل کو پیدا کیا پھر عقل اول نے عقل ثانی کو ثانی نے ثالث کو یہاں تک کہ تاسع نے عاشر کو اور پھر عقل عاشر نے ہی ساری کائنات بنائی اور پیدا کی۔ اور نظام دنیا عقل عاشر چلا رہا ہے اور (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ معطل ہیں۔ اور اگر مرتب ہوں تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا اخص الکل ہوں گے یا اعم الکل یا اخص من البعض اور اعم من البعض ہوں گی۔ اگر اول ہو یعنی اخص الکل تو اس کو جنس سافل اور نوع سافل کہتے ہیں۔ نوع سافل کی مثال انسان اور جنس سافل کی مثال حیوان۔ اور اگر ثانی ہو یعنی اعم الکل تو اس کو عالی کہتے ہیں۔ نوع عالی کی مثال جسم مطلق اور جنس عالی کی مثال جوہر اور ثالث کو یعنی اخص من البعض اور اعم من البعض تو اس کو متوسط کہتے ہیں۔ نوع متوسط کی مثال حیوان اور جسم نامی جنس متوسط کی مثال جسم نامی اور جسم مطلق۔

قولہ لان الجنسیہ با عتبار............ جنس الاجناس

ایک اصطلاح کا بیان ہے۔ یہاں پر صاحب سلم نے دلیل مقدم کی ہے اور دعویٰ کو مؤخر کیا ہے اس لئے کہ دعویٰ بعد الدلیل اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

دعوی: یہ ہے کہ نوع سافل نوع الانواع ہے اور جنس عالی جنس الاجناس ہے

دلیل: لان الجنسیۃ سے دی جاتی ہے۔ جو دراصل سوال مقدر کا جواب بنتی ہے۔

سوال: آپ نے اپنے قول وھو کالجنس کے اندر نوع کو جنس سے تشبیہ دی۔اس تشبیہ کا تقاضا یہ ہے کہ جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جائے اسی طرح نوع عالی کو نوع الانواع کہا جائے۔یا پھر نوع سافل کو نوع الانواع کہا جائے اسی طرح جنس سافل کو جنس الاجناس کہا جائے حالانکہ نوع کے اندر نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں اور جن کے اندر جنس عای کو جنس الاجناس کہتے ہیں۔اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: نوع کو جنس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہے۔عدجہلکہ بعض احوال اور احکام میں ہے۔

سوال: : باقی رہی یہ بات کہ اس تسمیہ میں یہ فرق کیوں کیا گیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ جنس کا تعلق عموم کے ساتھ ہے اور سب سے زیادہ عموم چونکہ جنس عالی میں پایا میں پایا جاتا ہے اس لئے جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے اور نوع کا تعلق خصوص کے ساتھ اور سب سے زیادہ خصوص نوع سافل میں پایا جاتا ہے اسی وجہ سے سلسلہ انواع میں نوع سافل کو نوع الانواع کہا جاتا ہے۔

﴿بحث فصل﴾

قولہ **الثالث الفصل** ۔کلیات خمسہ میں سے دوسری کلی فصل کا بیان ہے۔

سوال: فصل کو پہلی دو کلیوں سے مؤخر کیوں کیا اور آخری دو کلیوں سے کو مقدم کیوں کیا؟

جواب: فصل موصوف ہے صفات ثلاثہ کے ساتھ (۱) ذاتی (۲) خصوص (۳) ماھیت تامہ۔نہ ہونا اور فصل کا ان صفات ثلاثہ کے ساتھ متصف ہونا تقاضا کرتا ہے اسی ترتیب کا اس لئے کہ صفت ذاتی کا تقاضا یہ ہے کہ دو کلی عرضیات خاصہ اور عرض عام پر مقدم کیا جائے۔اس لئے ان دونوں پر مقدم کیا گیا ہے اور باقی دونوں صفتوں کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جنس اور نوع سے مؤخر کیا جائے۔وھو المقول فی جواب ای شئی ھو فی جوھرہ۔

فصل کی تعریف کا بیان کہ فصل وہ کلی ہے ای شئی ھو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہو۔

فوائد قیود: اس تعریف میں کلی جنس ہے جوتمام کلیات کوشامل ہے المقول فی جواب یہ فصل اول ہے اس سے عرض عام خارج ہوگیا کہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اوراای شئی یہ فصل ثانی ہے اس سے دو کلیاں جنس اورنوع خارج ہو گئے کیونکہ وہ ای شئی کے جوب میں محمول نہیں بلکہ ما ھو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں۔اور فی جوھرہٖ فصل ثالث ہے اس کی قید سے خاصہ خارج ہوگیا کہ وہ ای شئی کے جواب میں تو واقع ہوتا ہے لیکن ای شئی ھو فی ذاتہٖ کے جواب میں نہیں بلکہ فی عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

فائدہ: اس سوالیہ جملہ ای شئی ھو فی جوھرہٖ کی ترکیب الانسان ای شی، ھو فی جوھرہٖ کی ترکیب یہ ہوگی کہ ھو فی جوھرہٖ۔ھو مبتداء فی جوھرہٖ ظرف مستقر خبر ہے پھر یہ مبتداء خبر ل کر جملہ اسمیہ خبر یہ صفت ہے شئی کی۔جو مضاف الیہ ہے لفظ ای کیلئے اور جوھرہٖ کی ہٖ ضمیر راجع ہے مسؤل عنہ کی طرف اور معنی یہ ہوگا کہ ای شی، یمیز الانسان و یکون ذالک الشی، کائنا فی ذاتہٖ کہ وہ کونسی چیز ہے جوانسان کو تمیز دے اور ہو بھی وہ چیز اس انسان کی ذاتی اور ای شئی ھو فی عرضہ کا معنی یہ ہوگا کہ ایٔ شی، یمیّز المسول عنہ و ھو کائن فی مرتبۃ عوارضہ تو پھر اس کے جواب میں خاصہ آئے گا لیکن عرض عام ہرگز نہیں آئے گا۔اس لئے کہ عرض عام عموم میں جنس کے مشابہ ہے جس طرح جنس ممیّز نہیں اسی طرح عرض عام بھی ممیّز نہیں۔

سوال: ای شئی طلب تمیّز عن جمیع الاغیار کیلئے آتا ہے یا طلب تمیّز فی الجملہ کے لئے آتا ہے یعنی فصل کا جمیع مشارکات سے امتیاز دینا شرط ہوگا یا فی الجملہ مشارکات سے امتیاز دینا شرط ہوگا۔اور ہر دونوں شقیں باطل ہیں؟ اول اس لئے کہ فصل کی تعریف جامع نہں رہے گی کہ فصل بعید پر صادق نہیں آئے گی مثلاً حساس انسان کیلئے فصل نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ حساس جمیع مشارکات فی الحیوانیت سے امتیاز نہیں دیتا۔اس کے ساتھ فرس حمار وغیرہ بھی داخل رہتے ہیں۔اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ فصل کی تعریف مانع نہیں رہتی کہ جنس پر بھی یہ تعریف صادق آتی ہے کہ مثلاً حیوان یہ بھی انسان کو فی الجملہ مشارکات

جسمیہ سے امتیاز دیتا ہے۔ پھر اس کو بھی ای شـیء کے جواب میں واقع کرنا صحیح ہونا چاہیے اور فصل کہنا چاہیے۔

جواب: ہم شق ثانی مراد لیتے ہیں کہ مشارکات فی الجملہ سے امتیاز دے۔ باقی رہا آپ کا سوال کہ یہ تعریف تو جنس پر صادق آتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ای شـیء ایسے ممیز کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے جو ما ھو کے جواب میں واقع نہ ہو۔ لہذا جنس اگرچہ ممیز فی الجملہ ہے لیکن ما ھو کے جواب میں محمول ہونیکی وجہ سے خارج ہو جائے گا۔

سوال: اس تعریف سے تو عرض عام فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اس لئے کہ عرض عام بھی فی الجملہ ممیز ہے اور ما ھو کے جواب میں محمول بھی نہیں ہوتا۔

جواب: فصل کی مکمل تعریف یہ کلیہ جو ای شیء کے جواب میں بھی محمول اور ما ھو کے جواب میں محمول نہ ہو اور عرض اگرچہ ما ھو کے جواب میں محمول نہیں لیکن ای شیء کے جواب میں بھی محمول نہیں ہوتا لہذا ہماری تعریف جامع بھی ہوئی اور مانع بھی ہوئی۔

قوله وما لا جنس له كالوجود لا فصل له۔

صاحب سلم فصل کی تعریف اور تقسیم کے درمیان جملہ معترضہ لائے ہیں۔ جس سے ایک ضابطہ اور مسئلے کا بیان مقصود ہے

ضابطہ: جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کیلئے جنس نہیں اس کیلئے فصل بھی نہیں ہوگی جیسے وجـــود اس کیلئے جنس نہیں اور فصل بھی نہیں باقی رہی یہ بات کہ وجود کی تعریف کی جاتی ہے الوجود ما به الشئی يفصل و ينفصل: یہ عرضیات ہیں جن سے اس کے معنی کو تعبیر کیا جاتا ہے ورنہ وجود فی حد ذاتہ بسیط محض ہے۔ نہ اس کیلئے جنس ہے اور نہ اس کیلئے فصل ہے

ضابطہ کی دلیل: اول کہ جنس میں اشتراک ہوتا ہے اور فصل اس مشارکات جنسیہ سے شیء کو تمیز دیتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس چیز کیلئے جنس نہیں تو اس کے مشارکات جنسیہ بھی نہیں ہونگے۔ جب مشارکات جنسیہ نہیں ہوں گے تو اس کیلئے فصل کی ضرورت ہی نہیں۔ جیسے وجود اس

کیلئے جنس نہیں اس لئے کہ یہ بسیط ہے۔اگراس کیلئے جنس ہوتو وہ جنس جزء ہوگی تو وجـــود کے لیے اجزاء ثابت ہوں گے۔حالانکہ اجزاء کا ثبوت باطل ہے البتہ وجـــود کی بساطت کیلئے دلیل چاہیے

دلیـــــل: یہ ہے کہ اگر آپ اس کو بسیط نہیں مانتے تو مرکب مائیں گے۔ہم اس کے اجزاء کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ وہ صفت عدم کے ساتھ متصف ہیں یا صفت جود کے ساتھ۔اور اگر آپ کہتے ہیں کہ صفت عدم کے ساتھ متصف ہیں تو یہ باطل ہے اس لئے کہ انتفاء جزء مستلزم ہوتا ہے انتفاء کل کو اور مرکب کو۔حالانکہ وجـــود منتفی نہیں بلکہ موجود ہے۔اور اگر آپ کہتے ہیں وہ اجزاء صفت وجود کے ساتھ متصف ہیں۔پھر ہم پوچھتے ہیں کہ وہ اجزاء کل وجود کے ساتھ متصف ہیں یا بعض وجود کے ساتھ اگر کل وجود کے ساتھ متصف ہوں تو کل وجود بھی جنس فصل ہے اور یہ اجزاء بھی جنس وفصل ہیں تو لازم آئے گا: عـروض الشیء لـنفسـه اور اگر بعض وجود کے ساتھ متصف ہوں تو لازم آیگا عـروض الشیء بتـمـامـه ہے نہ ہو حالانکہ عـروض الشیء بتـمـامـه ہوتا ہے۔جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو ثابت ہوا وجود بسیط ہے۔نہ اس کے لئے جنس ہے اور نہ ہی اس کے لئے فصل

ضـابـطـه کـی دلـیـل ثـانـی: کہ ما قبل میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ جنس مبہم ہوتی ہے اور فصل محصِّل ہوتی ہے۔جب فصل یہ محصِّل لـلـمبـهـم ہوتی ہے۔تو جب مبہم ہو تو محصِّل بھی ہوگی اگر مبہم نہیں تو محصِّل بھی نہیں ہوگی۔

قوله فان میز من مشارکات.......... فهو بعید۔

صاحب سلم فصل کی تعریف کے بعد۔فصل کی تقسیم بیان فرمارہے ہیں فصل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فصل قریب (۲) فصل بعید اگر فصل نوع کو مشارکات فی الجنس القریب سے ممتاز کرے تو یہ فصل قریب ہے اور اگر اس نوع کو مشارکات فی الجنس البعید سے ممتاز کرے تو وہ فصل بعید ہے۔فصل قریب کی مثال ناطق۔ یہ انسان کو مشارکات فی الجنس القریب یعنی مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کرتا ہے۔فصل بعید کی مثال حساس جو انسان کو مشارکات جسمیہ سے جدا کرتا

ہے یعنی حجر، شجر وغیرہ سے۔

قولہ **ولہ نسبۃ الی النوع با لتقویم فیسمّی مقوما۔**

فصل کا تعلق جنس سے بھی ہے اور فصل کا تعلق نوع سے بھی ہے۔ لیکن ایک اعتبار سے نہیں اسی لئے نام بھی الگ الگ رکھا گیا ہے۔ کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویم کا ہے یعنی یہ اس کے قوام میں داخل ہے اور اس کی جزء ہے۔ اس اعتبار سے فصل کا نام مقوّم رکھا جاتا ہے۔ اور فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقسیم کا ہے کہ اس کو تقسیم کر دیتا ہے۔ اس اعتبار سے فصل کا نام مقسّم رکھا جاتا ہے مثلاً ناطق یہ فصل ہے جب اس کی نسبت اور تعلق نوع کے ساتھ ہو یعنی انسان کے ساتھ تو یہ ناطق انسان کیلئے مقوّم ہے اور اس کا جزء ہے اور جب اس کی نسبت ہو جنس یعنی حیوان کی طرف تو اس کیلئے مقسّم بن جاتا ہے اس کو تقسیم کر دیتا ہے ایک قسم حیوان ناطق اور ایک قسم حیوان غیر ناطق بن جاتا ہے۔

قولہ **و کل مقوم للعالی مقومِ السافل و لا عکس۔**

فصل مقوّم کے لیے بھی دو ضابطے ہوں گے اور فصل مقسّم کیلئے بھی دو ضابطے ہو گے۔

فصل مقوّم کیلئے دو ضابطوں یہ ہیں۔

پہلا ضابطہ: کل مقوم للعالی مقوّم للسافل۔ کہ ہر فصل جو نوع عالی کیلئے مقوّم ہو وہ نوع سافل کیلئے بھی مقوّم ہوگا۔ لیکن عالی اور سافل کا وہ معنی مراد نہیں جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ بلکہ عالی سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی کے اوپر ہو اور سافل سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی سے نیچے ہو۔ لہذا اس میں متوسطات بھی داخل ہو جائیں گے۔ اس ضابطہ کی **دلیل:** یہ ہے کہ فصل جو عالی کا مقوّم ہوگا وہ عالی کا جزء ہوگا اور عالی سافل کا جزء ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء الجزء جزء۔ لہذا عالی کا مقوّم سافل کا مقوّم ہوگا جیسے نوع عالی جسم مطلق کیلئے فصل مقوّم ہے قابل للابعاد الثلاثہ اسی طرح یہ فصل قابل للابعاد الثلاثہ نوع انسان کیلئے بھی مقوّم ہے

دوسرا ضابطہ: ولا عکس۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ لیس کل فصل مقومِ للسافل مقوماً للعالی یعنی جو فصل مقوّم ہو نوع سافل کیلئے وہ نوع علی عالی کیلئے بھی مقوّم ہوئی۔

دلیل: کہ فصل مقوّم جو نوع سافل کیلئے یہ جزء ہوگا نوع سافل کیلئے لیکن چونکہ نوع سافل نوع عالی کیلئے جزء نہیں تو لہذا یہ فصل جو نوع سافل کیلئے جزء ہے یہ نوع عالی کیلئے جز نہیں ہوگا مثلاً ناطق انسان کیلئے مقوّم ہے لیکن ان سے اوپر حیوان، جسم نامی وغیرہ کیلئے مقوّم نہیں۔اور

فصل مقسم کیلیے دوضابطے یہ ہیں

پہلا ضابطہ: کل مقسمٍ للسافل مقسم للعالی ۔ہر فصل جو جنس سافل کیلئے مقسّم ہے وہ جنس عالی کیلئے بھی مقسّم ہوگا۔**دلیل:** کہ سافل قسم ہے عالی کا اور قاعدہ یہ ہے کہ مقسّم المقسّم مقسّمٌ لِلمقسَم جیسے ناطق جس طرح حیوان کو تقسیم کرتا ہے حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف اسی طرح جسم نامی کو بھی تقسیم کرتا ہے جسم نامی ناطق، جسم غیر نامی ناطق ولاعکس۔

دوسرا ضابطہ: ولا عکس ۔لیس کل فصل مقسّمٍ للعالی مقسّماً للسافل: کہ ہر فصل جو جنس عالی کیلئے مقسّم ہو وہ جنس سافل کیلئے مقسّم ہو یہ ضروری نہیں۔اس لئے کہ جنس عالی جنس سافل کا قسم نہیں۔مثلاً حساس یہ جسم نامی کیلئے تو مقسّم ہے یہ جسم نامی حساس، جسم نامی غیر حساس لیکن یہ حیوان کے لئے مقسّم نہیں۔یوں تقسیم نہیں کی جاسکتی حیوان حساس، حیوان غیر حساس کیونکہ حیوان سب حساس ہوتے ہیں۔اور ضابطہ ہے کہ انقسام عام سے انقسام خاص کا ہونا لازم نہیں آتا **﴿ تفریعات خمسہ ﴾**

قولہ قال الحکماء الجنس امر مبہم .... فہو علۃ لہ۔

صاحب سلّم فصل کی تعریف و تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد فصل کے متعلق مسائل خمسہ اور تفریعات خمسہ بیان کررہے ہیں جس سے فصل کی حقیقت واضح ہوگی۔لیکن یہ مسائل خمسہ آتیہ چونکہ ایک ضابطہ پر متفرع ہوتے تھے اس لئے اولاً ضابطہ کا بیان ہے بعد میں تفریعات خمسہ کا بیان ہوگا۔اور ضابطہ میں حکماء قول نقل کررہے ہیں۔

ضابطہ: حکماء کہتے ہیں کہ جنس ایک امر مبہم ہے جس کے تحصّل کا دارومدار فصل پر ہے۔جب

تک اس جنس کے ساتھ فصل نہ ملایا جائے اس وقت تک اس کا وجود تحصّلی حاصل نہیں ہوتا لیکن جنس کے مبہم ہونے کا یہ معنیٰ نہیں کہ جنس مجہول ہے بلکہ مبہم سے مراد یہ ہے کہ جنس تخمینی وحدۃ کے اعتبار سے تو واحد ہے لیکن بحسب الواقع شیء واحد نہیں بلکہ اس میں اشیائے کثیرہ انواع کثیرہ کی صلاحیت ہے۔ اور خود متحصل نہیں لہذا جب یہ ثابت ہوا کہ جنس امر مبہم ہے اور اپنے تحصّل میں فصل کی طرف محتاج ہے۔ جب تک فصل ملا نہ دیا جائے اس وقت تک یہ ماہیت نوعیہ نہیں بن سکتی۔ تو ثابت ہوا کہ فصل جنس کیلئے علت ہے اس پر سوال ہوگا

سوال: ماقبل میں بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ جنس اور فصل دونوں وجوداً متحد ہیں اور تمہارے اس قول سے تو تغایر ثابت ہوتا ہے اس لیے ایک کو دوسرے کیلئے علت قرار دیا جا رہا ہے اور علت و معلول میں وجوداً تغایر ہوتا ہے لہذا تمہاری کلام میں تعارض ہے؟

جواب: تغایر فی الوجود اس علت میں ضروری ہے جو معلول کے وجود حقیقی کا فائدہ دے لیکن تغایر فی الوجود اس علت کیلئے قطعاً ضروری ہے نہیں جو معلول کے تحصّل کا فائدہ دے۔ بلکہ علت تحصّل کا اپنے معلول سے متحد فی الوجود ہونا ضروری ہے۔

قوله فلا یکون فصل الجنس جنسا للفصل۔

تفریعات خمسہ **پہلی تفریع**: جسکا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ فصل جنس کے وجود تحصلی کے لئے علت ہے لہذا کسی جنس کا فصل اس فصل کیلئے جو جنس ہے جنس نہیں ہو سکے گی۔ یعنی ایک ماہیت کیلئے دو جزء ہوں۔ ایک اس کیلئے جنس ہو جو اس میں اور نوع آخر میں مشترک ہو۔ دوسری جزء فصل ہو جو اس کو نوع آخر سے امتیاز دے ۔ پھر اس کا عکس ہو جائے کہ یہی فصل جنس بن جائے جو اس میں اور نوع آخر میں مشترک ہو اور جنس فصل بن جائے۔ جو اس کو اس نوع آخر سے امتیاز دے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جنس فصل نہیں بن سکتی اور فصل جنس نہیں بن سکتی۔ ورنہ تو ایک ہی شیء کا علت اور معلول ہونا لازم آئے گا جو کہ توقف الشیء علیٰ نفسہ اور دور ہے۔ اس تفریع اوّل سے بعض مناطقہ کی تردید مقصود ہے جنہوں نے کہا فصل الجنس جنس

الفصل ہوسکتی ہے۔اوران مناطقہ کوایک مثال سے دھوکہ لگا ہے۔وہ مثال یہ ہے کہ ناطق انسان اورملائکہ میں امر مشترک ہونیکی وجہ سے جنس ہےاس لئے کہ یہ سب ناطق اورمدرك كلیات ہیں اورحیوان انسان کوملائکہ اورجنات سے ممتاز کرتا ہےتو یہ حیوان فصل ہے۔اوریہی حیوان انسان ،فرس ،بقر کے درمیان مشترک ہونیکی وجہ سے جنس ہےاور ناطق انسان کوفرس وغیرہ سے امتیاز دیتا ہےاس وجہ سے یہ فصل ہےتوحیوان اور ناطق میں سے ہرایک دوسرے کیلئے جنس بھی ہےاور فصل بھی ہے۔

جواب: اگرناطق سے مراداگروہ جوہرہوجس کیلئے نطق یعنی ادراک معقولات ہوتو یہ انسان کے ساتھ مختص ہےانسان اورفرشتوں کے درمیان قطعاً مشترک نہیں۔اگراس ناطق سے مراد مصداق نہیں نفس مفہوم یعنی ما لہٗ صلاحیة ادراك المعقولات : یہ بے شک مشترک ہےلیکن یہ فصل نہیں۔اس لیے کہ انسان کیلئے جوناطق فصل ہےوہ بمعنی مدرك معقولات کلیہ ہے اورناطق بایں معنی صرف انسان ہی کے ساتھ خاص ہیں۔اورملائکہ کاعلم جزئی ہےجوانکودے دیا گیاہےوہ مدرك معقولات کلیہ نہیں۔**جواب کا حاصل** یہ ہواجوفصل ہےانسان کیلئے وہ مشترک نہیں ہےاور جومشترک ہےوہ فصل نہیں۔لہذا جنس کافصل اورفصل کاجنس ہونالازم نہیں آتا۔

قولہ ولا یکون لشیء واحد فصلان قریبان

دوسری تفریع : جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ضابطہ مسلّم ہے کہ فصل جنس کیلئے علت ہے لہذا یہ نہیں ہوسکتا کہ مرتبہ واحد میں شی ءواحد کیلئے دوفصل قریب نہیں ہوسکتے۔ہاں البتہ دویادو سے زائداشیاء کیلئے دوفصل قریب ہوسکتی ہیں مثلاً انسان کیلئے فصل قریب ناطق ہےفرس کیلئے صاھل ہےاورحمار کیلئے ناھق ہے۔ایسے ہی ایک درجہ میں نہ ہوں توشی ءواحد کیلئے مختلف فصلیں ہوسکتی ہیں جیسےانسان کیلئے ناطق فصل قریب ہےاورحساس فصل بعید ہےلیکن شی ءواحد کیلئے مرتبہ واحد میں فصلین قریبین نہیں ہوسکتی۔

دلیل :اگرشی ءواحد کیلئے فصلین قریبین ہوں تولازم آئے گامعلول واحد پرعلتین

مستقلتین کا توارد اور اجتماع جو کہ محال اور باطل ہے۔بعنوان دیگر اگر آپ کہیں کہ شیء واحد کیلئے مرتبہ واحد میں دو فصلیں ہوں تو ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ ایک فصل سے شیء کا تحصّل ہوگا یا نہیں اگر ایک فصل سے شیء کا تحصل ہو جائے تو فصل ثانی کی ضرورت نہ رہی وہ لغو اور خارج ہوگئی جو کہ باطل ہے۔اس لئے کہ اس سے لازم آتا ہے استغناء الذات عن الذاتی حالانکہ ذات کیلئے ذاتی کا ثبوت ضروری ہوا کرتا ہے۔اور اگر آپ کہیں کہ ایک فصل کافی نہ ہو یعنی فصل واحد کے ساتھ شیء کا تحصّل نہ ہو بلکہ دونوں فصلوں کے انضمام کے ساتھ تحصّل ہو تو پھر یہ دو فصلیں نہ رہیں ایک فصل ہوگئی اور یہی ہمارا مدعیٰ اور مطلوب ہے۔

قولہ ولا یقوم الا نوعا واحدا ۔تفریعات خمسہ میں سے تفریع ثالث

تیسری تفریع۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک فصل صرف ایک نوع کے لیے مقوِم بنے گی ایک فصل دو انواع کیلئے مقوِم نہیں بن سکتی۔مثلاً ناطق یہ حیوان کے ساتھ ملکر انسان کیلئے مقوِم بن گیا ہے اب یہ کسی دوسری جنس کے ساتھ ملکر مقوِم نہیں بن سکتا۔

دلیل: اگر آپ کہتے ہیں کہ ایک فصل نوعین کیلئے مقوِم بن سکتی ہے تو ہم ان نوعین کے بارے آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ ان نوعین کیلئے دو جنسیں ہوں گی یا ایک جنس اگر ایک ہی جنس ہے تو نوع بھی ایک ہوگی۔اس لئے کہ جب دونوں کی جنس بھی ایک ہے اور فصل بھی ایک ہے جو کہ ذاتیات ہیں اور قاعدہ ہے کہ اختلاف الذات باختلاف الذاتیات ہوتا ہے اور اتحاد الذات باتحاد الذاتیات ہوتا ہے لہذا جب نوعین کیلئے جنس قریب اور فصل قریب ایک ہے تو یہ دو نویں کہنا غلط ہے بلکہ ایک ہی نوع ہے اور اگر آپ کہیں کہ نوعین کیلئے دو جنسیں ہیں ہر ایک کیلئے الگ الگ جنس ہے اور فصل واحد دونوں نوعین کیلئے مقوِم ہو تو جب وہ فصل واحد ان میں سے کسی ایک جنس کے ساتھ ملکر ایک نوع کیلئے مقوِم ہوگا تو اس وقت دوسرا نوع متحصلہ موجود نہیں ہوگا جب تک کہ اس کی جنس کے ساتھ انضمام نہ ہو تو اس صورت میں فصل پایا گیا جو کہ علت ہے دوسرے نوع کی جنس کیلئے بھی مگر وہ جنس متحصل نہیں تو لازم آیا تخلف

المعلول عن العلت جو کہ باطل ہے اور مستلزم باطل باطل ہوا کرتا ہے لہذا فصل واحد کا نوعین کیلئے مقوِّم ہونا باطل ہوا۔ نیز فلاسفہ کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ الواحد لا یصدر منہ الواحد کہ ایک شئی سے ایک چیز ہی بن سکتی ہے اور حاصل ہوتی ہے اگر ایک فصل دو انواع کیلئے مقوم بنے تو گویا کہ اس سے دو چیزیں حاصل ہوں یہ قاعدہ کے خلاف ہے۔

قوله ولا یقارن الا جنسا واحدا فی مرتبة واحدة۔

تفریعات خمسہ میں سے **تفریع رابع** کا بیان ہے اس کو تفریع ثالث کا تتمہ بھی بنایا جا سکتا ہے جب فصل جنس کیلئے علت ہے تو فصل قریب صرف جنس واحد ہی کیلئے مقسم ہونے کی حیثیت سے مقارن ہو سکتا ہے نہ کہ دو جنسوں کیلئے جس طرح فصل واحد صرف نوع واحد کی تقویم ماہیت کر سکتا ہے اسی طرح فصل واحد جنس واحد ہی کیلئے مقسم بن سکے گا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو تفریع ثالث میں گزری ہے صرف عنوان کا فرق ہے۔

دلیل کا حاصل: یہ ہے کہ اگر فصل دو جنسوں کے مقارن تو دونوعوں کیلئے مقوِّم ہوگی اور فصل کا دونوعوں کیلئے مقوم ہونا باطل ہے جیسا کہ ابھی گزرا ہے کہ اس سے لازم آتا ہے تخلف المعلول عن العلت: جب تالی باطل ہے تو مقوِّم یعنی فصل کا دو جنسوں کے مقارن ہونا بھی باطل ہوا۔

قوله فصل الجوهر جوهر۔

تفریع خامس کہ جب فصل جنس کیلئے علت ہے تو جوہر ہوگا جوہر کا فصل ممیز عرض نہیں ہو سکتا۔

دلیل اول : ضابطہ یہ ہے کہ علت معلول سے اولیٰ اور اقویٰ ہوتی ہے یا کم از کم مساوی ہوتی ہے ادنیٰ نہیں ہو سکتی اور یہ بات ظاہر ہے کہ جوہر اعلیٰ ہوتا ہے عرض ادنیٰ ہوتا ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جوہر کی فصل عرض ہو تو لازم آئے گا علت کا معلول سے ادنیٰ ہونا جو کہ باطل ہے۔

دلیل ثانی: ضابطہ یہ ہے کہ عرض محتاج الی المحل ہوتا ہے لیکن جوہر محتاج الی المحل نہیں ہوتا۔ اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جوہر کی فصل عرض ہو تو جز محتاج الی المحل ہوگی۔ اور قاعدہ ہے کہ جزء کا محتاج الی المحل ہونا مستلزم ہے کل کے محتاج الی المحل ہونے کو لہذ جوہر جوہر نہیں

رہے گا بلکہ عرض بن جائے گا۔ اور یہ خرابی اس لئے لازم آئی کہ تم نے جوہر کیلئے فصل عرض مان لیا لہذا ثابت ہوا جوہر کا فصل جوہر ہی ہوگا۔

دلیل ثالث: کہ ضابطہ ہیکہ عرض غیر مستقل ہوتا ہے اور جوہر مستقل ہوتا ہے اب اگر جوہر کی فصل عرض کو مان لیا جائے تو جوہر کی جزء غیر مستقل ہو جائے گی اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء کا غیر مستقل ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے غیر مستقل ہونے کو تو اس سے جوہر جوہر نہ رہا عرض بن جائے گا یہ بھی باطل ہے ان ادلہ ثلاثہ سے ثابت ہوا کہ ماھیت جوہریہ کیلئے عرض فصل نہیں بن سکتا۔

قوله خلافا للاشراقيه۔

اشراقیہ کا اس میں اختلاف ہے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جوہر کی فصل عرض بن سکتی ہے انہیں ایک مثال سے مغالطہ اور دھوکہ لگا ہے وہ مثال یہ ہے کہ معلول مرکب میں چار علتیں ہوتی ہیں (۱) علت فاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت غائی۔ جیسے چارپائی میں یہ سب موجود ہیں تو سریر معلول ہے اور جوہر ہے اس کی علت صوری یہ عرض ہے جو کہ فصل اور علت ہے تو معلوم ہوا کہ جوہر کا فصل عرض ہو سکتا ہے۔

جواب اول: ہم مرکب حقیقی کی بات کر رہے ہیں اور آپ نے مرکب صناعی کی مثال پیش کی ہے۔ اگر آپ کے پاس مثال ہے تو مرکب حقیقی کی مثال پیش کریں جس میں جوہر کی علت عرض ہو۔

جواب ثانی: سریر تو ان قطعات خشبیہ کا نام ہے اور یہ ھیئت اور صورت اس کو عارض ہے مگر اس میں داخل نہیں۔ لہذا اس کو فصل کہنا ہی باطل ہے اس لئے کہ فصل الشئی تو شئی میں داخل ہوا کرتی ہے اور اس کا جزء اور ممیز ہوتی ہے۔

قوله وههنا شک من وجهين۔

صاحب مسلم اپنے اسلوب کے مطابق فصل کے ملحقات متعلقات سے فارغ ہونے کے بعد فصل کے بارے میں شک نقل کر رہے ہیں۔ شک اول شیخ ابوعلی سینا نے اپنی کتاب شفاء کے فن ماھیات میں ذکر کیا ہے اور شک ثانی خود ماتن نے پیش کیا ہے۔ **وهو ان كلّ فصل معناً من المعانى فاما اعم المعمولات او تحتهٔ و الاول باطل فهو منفصل عن المشاركات**

بفصلٍ فاذن لکل فصلٍ فصل فیتسلسل

شک اول : کونقل کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فصل کے متعلق جتنی مباحث ذکر کی ہیں۔ یہ سب باطل ہیں اور بے فائدہ اور لغو ہیں۔ اس لئے کہ فصل تو سرے سے موجود ہی نہیں کیونکہ اگر اس کو موجود مانا جائے تو تسلسل مستحیل لازم آتا ہے۔ تسلسل کی تقریر یہ ہے کہ فصل معانی میں سے ایک معنی ہے جس میں تین احتمال ہیں۔ (۱) یہ فصل مقولات عشرہ سے عام ہو (۲) انکے مساوی ہو (۳) ان سے خاص ہو کر انکے تحت داخل ہو۔ پہلے دو احتمال تو بداھۃً باطل ہیں پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مقولات عشرہ سب سے زیادہ اعم ہیں اور فصل سب سے زیادہ اخص ہوتی ہے اسی وجہ سے تو مشارکات سے فصل تمیز دیتی ہے تو ممیز کیلئے اخص ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب فصل ممیز اخص ہو گی تو اس کا اعم ہونا صراحۃً باطل ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ ابھی ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مقولات عشرہ سب سے زیادہ اعم ہے اور فصل سب سے زیادہ اخص ہے تو اخص کا اعم کے مساوی ہونا بداھۃً باطل ہے کیونکہ یہ احتمال کا بطلان بدیہی تھا صاحب سلّم نے اس دوسرے احتمال کو بیان نہیں کیا۔ تیسرا احتمال کہ فصل مقولات عشرہ سے خاص ہو کر انکے تحت داخل ہو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ جب فصل مقولات عشرہ سے خاص ہو کر ان کے تحت داخل ہو گی تو مقولات عشرہ اس کیلئے جنس بنے گی جیسا کہ مقولات اپنے تحت کیلئے جنس ہوا کرتے ہیں اور قاعدہ مسلمہ ہے کہ **کل ما لہٗ جنس فھو فصل** تو اس فصل کیلئے اور فصل کا ہونا ضروری ہے اب ہم اس فصل کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ مقولات عشرہ سے اعم ہے یا مساوی ہے یا اخص ہے۔ پہلے دو احتمال تو بداھۃً باطل ہیں تیسرا احتمال میں اس فصل کیلئے اور فصل کا ہونا ضروی ہے اب ہم اس فصل کے بارے میں دریافت کرینگے ھلمّ جرا تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال اور باطل ہے اور ضابطہ ہے کہ مستلزم محال ہو وہ محال ہوتا ہے کرتا ہے لہذا فصل کا موجود ہونا بھی محال اور باطل ہے۔

قولہ وحلہ لانسلم انفصال کلی .... العام مقولما لہ۔

سوال مذکور کا جواب: ہم شق ثالث اختیار کر لیتے ہیں۔ کہ فصل اخص المقولات ہو کر اس کے

تحت داخل ہیں لیکن اس سے تسلسل قطعاً لازم نہیں آتا اس لئے کہ ہم یہ بات قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ مقولات اس کیلئے جنس ہوں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مقولات اس کے لئے عرض عام ہیں اور جب مقولات عرض عام ہوئے تو اس کے مشارکات کا تمیز دینے کے لئے خاصہ ہی کافی ہے فصل کی ضرورت تب ہوتی جب مقولات جنس ہوتے تو اس فصل کیلئے اور فصل کی ضرورت ہوتی اور اس فصل کیلئے اور فصل کی ضرورت ہوتی۔ آپ کا سوال تب وارد ہوتا کہ جب یہ مقولات اس فصل سے اعم کر ہو کر اسکی جزء ذاتی ہو اور مقوم ہو حالانکہ یہ مقولہ اس فصل سے اعم تو ہے لیکن ذاتی اور مقوم نہیں نیز ہر مشترک کیلئے ممیز کو منحصر کرنا فصل کے اندر بھی درست نہیں اس لئے کہ خاصہ سے بھی امتیاز حاصل ہو جاتا ہے اور آپ نے یہ قاعدہ پیش کیا ہے کہ مقولات عشرا اپنے ماتحت کیلئے اجناس ہوتی ہیں ہم اس قاعدہ کو مطلق تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہ مقید ہے یہ اس وقت ہے جب کہ ماتحت ماھیت مرکبہ ہو اگر ماھیت بسیط ہو تو کل عرض عام ہو سکتا ہے لیکن ذاتی نہیں اور یہاں پر بھی فصل بسیط ہے جسکا کوئی جزء اعم نہیں لہذا مقولہ اس کیلئے عرض عام ہو گا نہ کہ جنس۔

قوله والثانی ماسنح لی

صاحب سلّم اپنا ایک سوال نقل کر کے حلہ سے اس اپنے سوال کا جواب دیں گے جس کے درمیان چند اور سوالات کا بھی جواب دیں گے۔

سوال: فصل کے بارہ میں تفریعات خمسہ ماقبل میں گزر چکی ہیں اور یہ سوال دوسری تفریع کے متعلق ہے جو تفریع یہ تھی شی واحد کے لیے فصلین قریبین نہیں ہو سکتی۔ سوال کے سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ کہ کلی جو بھی ہو جس طرح اس کا اطلاق افراد پر علی سبیل الانفراد ہوتا ہے یعنی ہر ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح علی سبیل الاجتماع یعنی افراد کثیرہ کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ عام ازیں کہ افراد شخصیہ ہوں۔ یا افراد نوعیہ ہوں اول کی مثال انسان کا صدق۔ جس طرح اکیلا زید پر اور اکیلے عمرو غیرہ پر ہوتا ہے اسی طرح زید۔ عمر۔ بکر کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ دوسرے کی

مثال کہ جس طرح حیوان کا صدق افراد نوعیہ میں سے تنہا انسان پر تنہا فرس ہوتا ہے اسی طرح انسان اور فرس کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ اس تمہیدی مقدمہ کے بعد اب

سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ شئی واحد کے لیے فصلین قریبین نہیں ہوسکتی۔ بلکہ ہم ثابت کرتے ہیں کہ شئی واحد کے لیے فصلین قریبین ہوسکتی ہے۔ مثلاً حیوان کا صدق انسان فرس کے مجموعہ پر ہے اور کہا جاتا ہے الانسان والفرس حیوان اب یہ انسان اور فرس کا مجموعہ ایک ایسی ماہیت ہے جس کو مابہ الاشتراک سے تمیز دینے کے لیے تنہا ناطق کا فصل ہونا اور تنہا صاہل کا فصل ہونا کافی نہیں بلکہ ناطق اور صاہل ہر دونوں کی مجموعہ کا ہونا ضروری ہے۔ تو لازم آیا ایک ماہیت کے لیے دو فصلین قریبین کا ہونا۔

قوله لایقال یلزم صدق العلت .... والصوریة وهومحال

صاحب سلم اس اپنے اشکال کے مقدمہ پر وارد ہونے والے سوال کو نقل کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ ہم اس تمہیدی مقدمہ کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ اگر اس مقدمہ کو تسلیم کیا جائے یعنی کلی کا صدق جس طرح اپنے افراد میں سے تنہا تنہا ایک ایک فرد پر ہوتا ہے اسی طرح کلی کا اپنے افراد کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے اس کے تسلیم کرنے سے استحالہ لازم آتا ہے یعنی شئی واحد کا علت ہونا اور معلول ہونا جو کہ محال ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ مثال کے طور پر علت ایک کلی ہے اس کے افراد میں سے (۱) علت صوریہ بھی ہے (۲) علت مادیہ ہے (۳) علت فاعلیہ ہے (۴) علت غائیہ ہے۔ اب اس تمہیدی مقدمہ سے علت کا صدق جس طرح فقط علت مادیہ پر اور علت صوریہ پر اور تنہا علت فاعلیہ پر اور تنہا علت غائیہ پر ہوتا ہے اسی طرح علت کا صدق ان چاروں کے مجموعہ پر بھی ہوگا۔ حالانکہ علت صوریہ اور علت مادیہ کا مجموعہ معلول بھی ہے لہذا علت صوریہ اور علت مادیہ کا مجموعہ علت بھی ہوا اور معلول بھی یہی ہے شئی واحد کا علت اور معلول ہونا۔ جب اے صاحب سلم آپ کے سوال کا مقدمہ باطل ہوا اور اشکال بھی باطل ہوا۔

جواب: صاحب سلم نے لان الاستحالة سے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم علی الاطلاق

اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شئی واحد کا علت اور معلول ہونا محال ہے بلکہ محال اس وقت ہوتا ہے جب کہ شئی واحد ایک ہی اعتبار سے علت بھی ہو اور ایک ہی اعتبار سے معلول بھی ہو لیکن شئی واحد باعتبارین مختلفین ہو تو یہ کوئی محال نہیں اب ہم یہ کہتے ہیں کہ علت مادیہ اور علت صوریہ میں دو درجے ہیں۔ (1) وحدت اور اجمال کا (2) کثرت اور تفصیل کا۔ جب علت صوریہ اور مادیہ کا درجہ اجمال میں لحاظ کیا جائے تو یہ معلول ہے اور جب کثرت اور تفصیل کا لحاظ کیا جائے تو یہ علت ہے تو علت کا ہونا کثرت کے اعتبار سے ہے اور معلول کا ہونا وحدت کے اعتبار سے ہے لہذا شئی واحد کا باعتبار واحد علت اور معلول ہونا لازم نہیں آیا بلکہ باعتبارین مختلفین ہے۔

قوله وكثرة جهات المعلولية لاتستلزم كثرة المعلومية حقيقتا

صاحب سلم اسی عبارۃ میں گزشتہ جواب کے اور شبہ کو دفع کرنا چاہتے ہیں۔

سوال: سوال مقدر یہ ہے کہ اس جواب مذکور سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ معلول واحد کے لیے علل کثیرہ ہو سکتی ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اس لیے کہ علتوں میں کثرت کا ہونا یہ مستلزم ہوا کرتا ہے معلول میں کثرت ہونے کو۔

جواب: ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ کثرۃ علل سے کثرت معلول ہونا لازم آئے ہاں کثرت علل سے کثرت جہات معلول لازم آتا ہے کہ علت کی کثرت سے معلول کی جہات کثیرہ ہو مثلاً معلول مرکب ہے اس کی علل چار ہے ان کی کثرت سے معلول میں کثرت نہیں ہوگی ہاں البتہ جہات معلول میں کثرت ہوگی ایک جہت کے اعتبار سے ایک علت کا معلول ہو اور دوسری جہت کے اعتبار سے دوسری علت کا معلول ہو اور تیسری کے اعتبار سے تیسری کا معلول ہو یعنی بنانے والے کی جہت کی اعتبار سے علت فاعلی کا اور غایت کی جہت کے اعتبار سے علت غائی اور مادہ کی جہت کے اعتبار سے علت مادی اور صورۃ کی جہت کے اعتبار سے علت صوری۔

سوال: جب جہات معلول میں کثرت ہوگی تو نفس معلول میں بھی کثرت ہوگی کیونکہ جہات معلول میں کثرت کا ہونا مستلزم ہے نفس معلول میں کثرت ہونے کو۔

جواب: جہات معلول میں کثرت کا ہونا قطعاً نفس معلول میں کثرت ہونے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ جہات معلول میں کثرت کا ہونا اور چیز ہے اور نفس معلول میں کثرت کا ہونا اور چیز ہے۔

قوله لایقال فمجموع .... شریک الباری ممتنع

صاحب سلم اشکال ثانی کی تقریر ثانی کی تمہیدی مقدمہ پر وارد ہونے والے اشکال ثانی کو نقل کرکے جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: کہ اگر اس تمہیدی مقدمہ کو تسلیم کرلیا جائے تو انقلاب حقائق لازم آتا ہے کہ ایک ممتنع شئی کا ممکن ہونا لازم آتا ہے مثلاً شریك الباری ایک کلی فرضی ہے جس کے افراد خارج میں محقق موجود نہیں مگر عقل میں فرض کیا جاسکتا ہے اب آپ کے اس تمہیدی مقدمہ کو تسلیم کرلیا جائے تو شریك الباری کا صدق جس طرح اپنے افراد مفروضہ میں سے تنہا تنہا ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح اپنے افراد مفروضہ کے مجموعہ پر بھی ہوگا جس سے یہ قضیہ یقینی طور پر صادق آئے گا۔ مجموع شریك الباری شریك اس قضیہ کو ہم صغری بنالیتے ہیں جس کے ساتھ مسلمہ کبری کو ملا کر یوں کہا جاتا ہے مجموع شریك الباری شریك الباری وکل شریك الباری ممتنع نتیجہ یہ ہوگا مجموع شریك الباری ممتنع اور یہ کہا جائے گا شریك الباری مرکب وکل مرکب ممکن نتیجہ یہ ہوگا شریك الباری ممکن اس سے لازم آیا مجموع شریك الباری کا ممتنع اور ممکن ہونا یہ انقلاب انقلاب حقائق ہے جو محال ہے اور مستلزم محال محال ہوا کرتا ہے لہذا آپ کا مقدمہ محال اور غلط ہوا جب مقدمہ غلط ہوا تو اعتراض بھی باقی نہ رہا۔

قوله لان امکان کل مرکب ممنوع

جواب: ہم آپ کا کبری تسلیم نہیں کرتے ہیں کل مرکب ممکن بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب حقیقی (۲) مرکب فرضی۔ اور آپ نے جو یہ قاعدہ بیان کیا کہ کل مرکب ممکن۔ یہ مرکب حقیقی کے بارے میں ہے نہ کہ فرضی کے بارے میں۔ اور بعض شریك الباری مرکب میں مرکب سے مراد مرکب فرضی ہے اور جب صغری میں مرکب اور ہے اور کبری میں

مرکب اور ہے تو جب حداوسط میں تکرار نہ ہوا تو نتیجہ مطلوبہ حاصل نہ ہوا بلکہ نتیجہ غلط ہو گیا اور ہمارے مقدمہ تمہیدی کا محال ہونا لازم نہ آیا۔

قولہ الا تری انہ یستلزم المحال بالذات فلایکون ممکنا

صاحب سلم تائید پیش کر رہے ہیں کہ مجموع شریک باری کا امکان وجود فرضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ اس کا امکان وجود واقعی نفس الامری کے اعتبار سے۔ اس لیے کہ اگر امکان نفس الامری ہوتا تو اس کے وقوع کو فرض کر لیا جائے تو محال بالذات لازم نہ آئے۔ حالانکہ یہ محال بالذات کو مستلزم ہے۔ کہ یہ تعدد وجباء کو مستلزم ہے۔ جس سے باری تعالی میں توحید کا باقی نہ رہنا لازم آتا ہے۔

قولہ فتدبر صاحب سلم نے سوال وجواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سوال: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ امکان نفس الامری وہ ہوتا ہے جس کے وقوع کو تسلیم کر لینے سے محال بالذات لازم نہ آئے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ محال بالذات کو مستلزم ہو کر پھر بھی امکان نفس الامری ہوسکتا ہے۔ مثلاً عقول عشرہ۔ فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ ذات باری تعالی نے عقل اول کو پیدا کیا تو ذات باری تعالی علت ہے اور عقل اول معلول ہے۔ پھر عقل اول نے عقل ثانی کو پیدا کیا پھر عقل ثانی نے عقل ثالث کو پیدا کیا اسی طرح عقل ثالث نے عقل رابع کو پیدا کیا پھر رابع نے خامس کو پھر خامس نے الی آخرہ عاشر تک۔ اب یہی عقل عاشر تمام دنیا کے کام چلا رہی ہے اور یہی کارساز ہے تو باری تعالی علت تامہ ہیں اور عقل اول اس کے معلول ہے اور یہ ضابطہ مسلم ہے کہ علت تامہ کے معلول کا عدم مستلزم ہوا کرتا ہے علت تامہ کے عدم کو۔ لہذا عقل اول کا عدم یہ مستلزم ہوگا علت تامہ باری تعالی کے عدم کو۔ حالانکہ باری تعالی کا عدم محال ہے۔ تو عقل اول محال بالذات کو مستلزم ہوتے ہوئے ممکن بامکان واقعی نفس الامری ہے بالکل ایسے ہی ہم کہتے ہیں کہ مجموع شریک الباری کے امکان کا وقوع وجود نفس الامری میں فرض کرنا محال بالذات کو مستلزم ہے اس لیے کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

جواب: عقل اول میں دو اعتبار ہے (۱) عقل اول من حیث ہو۔ ہو قطع نظر کرتے ہوئے اس

بات سے کہ یہ کس کا معلول ہے اور اس کی علت کیا ہے۔

(۲) عقل اول اس حیثیت سے کہ یہ معلول ہے اور باری تعالی اس کے لیے علت تامہ ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے اعتبارے عقل اول کا عدم یہ محال بالذات کو مستلزم نہیں اس لیے کہ اس کے اندر یہ اعتبار نہیں کیا گیا کہ یہ معلول ہے اور کون اس کی علت ہے اور دوسرے اعتبار سے عقل اول اگر چہ محال بالذات کو مستلزم تو ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ امکان واقعی نفس الامری نہیں بلکہ امتناع للغیر ہے جس سے واضح ہوا کہ مجموع شریك الباری کا امکان فرضی ہے نہ کہ نفس الامری۔ تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ جس اعتبار سے عقل اول کا عدم امکان واقعی نفس الامری ہے اس اعتبار سے محال بالذات کو مستلزم نہیں اور جس اعتبار سے محال بالذات کو مستلزم ہے اس اعتبار سے امکان واقعی نفس الامری نہیں بلکہ امتناع للغیر ہے۔

قوله وحله ان وجود اثنین یستلزم ..... مجموع وذلک واحد

مصنفؒ نے جو اشکال ثانی خود پیش کیا تھا اس کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ انسان اور فرس کے بارے میں کہ یہ ایک شئی ہیں یا جدا جدا چیزیں ہیں اگر آپ یہ کہیں کہ یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں تو ناطق اور صاہل بھی دو الگ الگ چیزیں ہیں تو دو چیزوں کے لیے دو فصل ہوئے نہ کہ ایک شئی کے لیے اور اگر آپ یہ کہیں کہ انسان اور فرس دونوں ایک شئی ہیں کہ ان کا مجموعہ حیوان ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دو چیزیں ناطق اور صاہل بھی شئی واحد ہیں اس لیے کہ دو چیزوں کا وجود یہ مستلزم ہوتا ہے شئی ثالث کے وجود کو اور شئی ثالث ان دونوں کا مجموعہ ہے اور مجموعہ من حیث المجموعہ امر واحد ہوتا ہے۔ لہذا اے معترض صاحب جس طرح تمہارے نزدیک انسان اور فرس کا مجموعہ امر واحد ہے اسی طرح ہمارے نزدیک ناطق اور صاہل دونوں کا مجموعہ امر واحد ہے تو امر واحد کے لیے ایک ہی فصل ہوئی نہ کہ دو فصل قریب۔

قوله لایقال علی هذا یلزم .... امور غیر متناهیة

صاحب سلم جواب مذکور پر اشکال کو نقل کر رہے ہیں۔

سوال: یہ آپ کا جواب مذکورہ غلط ہے اس لیے کہ اس سے تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوا کرتا ہے باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر دو چیزوں کا وجود شئی ثالث کو مستلزم ہو اور شئی ثالث ان دونوں کا مجموعہ ہے تو یہ شئی رابع مستلزم ہوگی شئی خامس کو یہ سلسلہ چلتا ہی رہ جائے گا جس میں امور غیر متناہیہ کا تحقق لازم آتا ہے اور یہی تسلسل ہے جو کہ محال ہے۔

قولہ لاتانقول الرابع امراعتباری .... منقطع بانقطاعہ

جواب: مولانا! تسلسل تو امور واقعیہ میں محال ہوتا ہے امور اعتباریہ میں نہیں اور یہاں امور غیر متناھیۃ کا تحقق امور اعتباریہ میں لازم آ رہا ہے اس لیے کہ ثلاثہ کے اوپر رابعہ اور خامسہ یہ امور اعتباری ہیں اور امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں ہوتا کیونکہ جب لاحظ کا لحاظ منقطع ہو جائے تو امر اعتباری بھی منقطع ہو جاتا ہے۔

قولہ فافهم

اس جواب مذکورہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امور اعتباریہ میں تو تسلسل بالکل ہی نہیں پایا جاتا۔ اور مابعد میں ایک قضیہ آ رہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں ہے۔ یعنی امور اعتباریہ میں تسلسل پایا جا سکتا ہے تو اس میں تو تناقض لازم آتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں کوئی تناقض نہیں اس لیے کہ مابعد عبارت میں قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ اپنے صدق میں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا۔

﴿بحث کلی رابع خاصہ﴾

قولہ الرابع الخاصۃ وھو ....حقیقیۃ واحدۃ نوعیۃ

کلیات خمسہ کا بیان ہو رہا ہے جن میں سے کلیات ثلاثہ ذاتیہ کا بیان مکمل ہو چکا ہے اب مصنف کلی رابع خاصہ کو بیان کر رہے ہیں۔

خاصہ کی تعریف : خاصہ ایسی کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنی افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر ایسے افراد پر محمول ہو جو افراد حقیقت واحدہ کے تحت مندرج ہوں جیسے ضاحک انسان کے لیے خاصہ ہے اور ماشی حیوان کے لیے۔

فوائد قیود : خاصہ کی تعریف میں لفظ کلی مقدر ہے جو بمنزلہ جنس کے ہے اور الخارج یہ فصل اول ہے جس سے جنس اور نوع اور فصل تینوں خارج ہو گئی کیونکہ وہ اپنی افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتی اور المقول علی تحت حقیقة واحدة یہ قید ثانی ہے جس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے عرض عام خارج ہو گیا کیونکہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جو مختلف حقائق کے تحت مندرج ہوتی ہے۔

سوال : ھو ضمیر مذکر ہے اس کا مرجع مونث ہے حالانکہ راجع مرجع میں مطابقت کا ہونا ضروری ہے یہاں کیوں نہیں۔

جواب : یہ بتاویل کلی ہے۔

قولہ نوعية اوجنسية

اگر ان کو مجرور پڑھا جائے تو یہ تعریف میں داخل ہوں گی۔ اور حقیقت ان کے لیے صفت ہوگی جس سے تعریف حاصل یہ ہو جائے گا کہ خاصہ ایسی کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنی افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر ایسے افراد پر محمول ہو جو افراد حقیقة واحدہ نوعیہ کے تحت مندرج ہوں یا حقیقت واحدہ جنسیہ کے تحت مندرج ہوں اور اگر اس عبارت میں جنسية اونوعية کو مرفوع پڑھا جائے تو یہ خبر ہوں گی مبتدا محذوف ھی کی۔ اس ترکیب سے یہ عبارت خاصہ کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی بلکہ اس عبارت میں خاصہ کی تقسیم کا بیان ہوگا کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ نوعیہ اور (۲) خاصہ جنسیہ ہر ایک کی تعریف۔

خاصہ نوعیہ : خاصہ نوعیہ ایسے کلی خارجی کو کہا جاتا ہے جو ایک حقیقت نوعیہ کے افراد پر محمول ہو

خاصہ جنسیہ : خاصہ جنسیہ ایسے کلی خارجی کو کہا جاتا ہے جو ایک حقیقت جنسیہ کے افراد پر محمول ہو۔

قولہ شاملة ان عمت الافراد والافغير شاملة

خاصہ کی دوسری تقسیم کا بیان کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (۱) خاصہ شاملہ (۲) خاصہ غیر شاملہ

وجہ حصر یہ ہے کہ خاصہ دو حال سے خالی نہیں یا تو خاصہ ذوالخاصہ کے تمام افراد کو شامل ہوگا یا بعض افراد کو شامل ہوگا تمام افراد کو شامل ہو تو یہ خاصہ شاملہ ہے جیسے ضحك بالقوہ انسان کے لیے خاصہ شاملہ ہے اور اسی طرح ماشئی بالقوہ انسان کے لیے اور اگر خاصہ ذوالخاصہ کے افراد کو شامل نہ ہو تو یہ خاصہ غیر شاملہ ہے جیسے ضاحك بالفعل انسان کے لیے خاصہ غیر شاملہ ہے

﴿بحث کلی خامس عرض عام﴾

قوله والخامس العرض العام .... علی حقائق مختلفة

مصنفؒ کلیات خمسہ میں سے آخری کلی عرض عام کی تعریف کر رہے ہیں عرض عام ایسی کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر مختلف حقائق کے افراد پر محمول ہو جس طرح ماشئی یہ انسان اور فرس اور بقر اور حمار وغیرہ مختلف حقائق پر صادق آتی ہے اور ان کی حقیقت سے خارج ہے۔

قوله وکل منهما ان امتنع .... بسرعة اوبطوء والا

صاحب سلّم خاصہ اور عرض عام میں ہر ایک کی تقسیم بیان کر رہے ہیں۔ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ لازم (۲) خاصہ مفارقہ

اسی طرح عرض کی دو قسمین ہیں۔ ایک عرض لازم اور دوسری عرض مفارق۔

وجہ حصر : یہ ہے کہ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کلی عرضی ہے اور کلی عرضی دو حال سے خالی نہیں۔ کہ کلی عرضی کا اپنے معروض سے انفکاک ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا اگر کلی عرض کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ہو تو یہ خاصہ لازم ہے اور عرض لازم ہے اور اگر انفکاک ممکن ہو تو یہ خاصہ مفارقہ ہے اور عرض مفارق ہے۔ ہر ایک کی تعریف۔

خاصہ لازم : ایسے خاصہ کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے ذوالخاص سے انفکاک ممتنع جیسے ضاحك بالقوہ اور کاتب بالقوہ انسان کے لیے خاصہ لازم ہے۔

خاصہ مفارقہ : ایسے خاصہ کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے ذوالخاص جدا ہونا ممکن ہو جیسے کاتب

بالفعل ہونا اور ضاحک بالفعل ہونا انسان کے لیے خاصہ مفارقہ ہے۔

عرض عام لازم : ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا انفکاک اپنے معروض ممکن ممتنع ہو جیسے ماشی بالقوۃ انسان کے لیے عرض عام لازم ہے۔

عرض عام مفارق ایسے عرض عام کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معروض سے انفکاک ممتنع ہو جیسے ماشی بالفعل انسان کے لیے۔

قولہ یزول بسرعة

صاحب سلّم عرض مفارق کی تقسیم بیان کر رہے ہیں عرض مفارق کی تین قسمیں ہیں۔(۱) سریع الزوال(۲) بطی الزوال(۳) دائم الثبوت ممکن الزوال

سریع الزوال : ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا جلدی سے ہو۔

بطی الزوال : ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معوض سے جدا ہونا جلدی سے نہ ہو بلکہ کچھ دیر لگے جیسے جوانی۔ جس کے زائل ہونے میں کچھ دیر لگ جاتی ہے۔

دائم الثبوت ممکن الزوال : ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن کبھی ہوا نہ ہو۔ جیسے حرکت فلکیہ کا اپنے معروض سے جدا ہونا اگر چہ ممکن ہے لیکن کبھی جدا نہیں ہوا۔ جس طرح باری تعالی کا فرمان ہے کل فی فلک یسبحون۔

قولہ ثم اللازم اما ان یمتنع .... الثانی معقولا ثانیا

اس عبارت میں صاحب سلّم عــرض لازم کی تقسیم کر رہے ہیں کہ عــرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔(۱) لازم الماھیت(۲) لازم الوجود

وجہ حصر : یہ ہے کہ ماہیت کا اپنے معروض سے انفکاک کا ممتنع ہونا مطلقا ہوگا یا نہیں اگر مطلقا ہوگا تو لازم الـماھیت ہے جیسے زوجیت برائے اربع اس میں علت خود اربعہ کی ذات ہے۔ اگر مطلقا نہ ہو تو لازم الوجود ہے جیسے احراق کا لازم ہونا نـار کے لیے۔ پھر لازم الـوجـود کی دو قسمیں ہیں۔(۱) لازم الوجود خارجی(۲) لازم وجود ذھنی۔

وجــه حـصـر : لازم کا اپنے ملزوم سے انفکاک کا ممتنع ہونا وجود خارجی کے اعتبار سے ہوگا یا وجود

ذھنی کی اعتبار سے۔ اگر وجود خارجی کے اعتبار سے ہوتو لازم الوجود الخارجی ہے جیسے احـــراق کا لازم ہونا نـــار کے لیے۔ اور اگر باعتبار وجود ذھنی کے ہوتو لازم الوجود ذھنی۔ جیسے کلی کا لازم ہونا انسان کے لیے اور جزئی کا لازم ہونا انسان کے لیے۔ پھر لازم الـــمـــاھیـــت کی دو قسمیں ہیں۔(۱) لازم الماھیت بحسب العلت (۲) لازم الماھیت بحسب الضرورہ۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ لازم الماھیت کا اپنے معروض سے انفکاک کا ممتنع ہونا علت کے اعتبار سے ہوگا یا نہیں اگر علت کے اعتبار سے ہوتو لازم الماھیت بحسب العلت ہے جیسے زوجیت لازم ہے اربعہ کے لیے۔ اور اگر بحسب علت نہ ہوتو لازم الماھیت بحسب الضرورۃ ہے جیسے وجود کا لزوم باری تعالی کے لیے بنا بر مذھب متکلمین۔

متن والدوام لایخلوعن لزوم

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافی میں ماھوالمختار کو بیان کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ شئی دائم الثبوت عرض مفارق کے اقسام میں سے ہے یا عرض لازم کے اقسام میں سے۔ جمہور کے نزدیک شئی دائم الثبوت عرض مفارق کے اقسام میں سے ہے جب کہ صاحب سلم کا نظریہ یہ ہے کہ شئی دائم الثبوت عرض لازم کی اقسام میں سے ہے اور عرض لازم بحسب الماھیت کی قبیل سے ہے باقی رہی یہ بات کہ عرض لازم بحسب الماھیت کے قبیل سے کیسے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شئی دائم الثبوت امر ممکن ہے۔ اور ہر ممکن کے لیے وجود واجب کا ہونا ضروری ہوتا ہے لہذا شئی دائم الثبوت کا ہونا ضروری ہوا اور عدم محال ہوا اور علت کے عدم کا محال ہونا مستلزم ہوتا ہے معلول کے عدم کے محال ہونے کو جب علت کے عدم محال ہوا تو معلول کا عدم بھی محال ہوا لہذا شئی دائم الثبوت بحسب الماھیت ہوئی باقی رہا یہ سوال کہ ماقبل میں تو شئی دائم الثبوت کو عرض مفارق کی اقسام میں شمار کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماقبل میں جمہور کے مذھب کا بیان تھا یہاں سے ماھوالمختار عندالمصف کو بیان کرنا ہے۔

متن ھل لمطلق الوجود دخل ضروری فی لوازم الماھیت

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافیہ میں اپنا موقف بیان کرنا چاہتے ہیں اور فیصلہ دینا چاہتے ہیں تو مسئلہ اختلافیہ یہ ہے کہ لوازم الماھیت کے ثبوت للماہیت میں ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری ہے یا نہیں۔اس میں دو مذہب ہیں۔(۱) متقدمین کا مذہب (۲) متاخرین کا مذہب

متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ لوازم الماھیت کے ثبوت للماہیت میں ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری نہیں ہے۔

متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری ہے۔

قولہ والحق لا

صاحب سلم متقدمین کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حق بات یہی ہے کہ لوازم الماھیت کے ثبوت للماہیت کے لیے وجود ماہیت کا کوئی دخل نہیں ہے۔

قولہ فان الضرورۃ لاتعلل

سے متاخرین کی دلیل کو رد کر کے متقدمین کے مذہب کی حقانیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں

متاخرین کی دلیل: یہ تھی کہ لوازم الماھیت کا ثبوت للماہیت یہ معلل بالعلت ہے اور علت خود ماہیت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علت کا بحسب الوجود مقدم ہونا ضروری ہے۔ لوازم الماھیت کا ثبوت تب ہوگا جب کہ ماہیت کا وجود مقدم ہو لہذا ماہیت کے وجود کو دخل ہوا۔

دلیل کا جواب : صاحب سلم نے اس کو رد کر دیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ لوازم ماہیت کا ثبوت للماہیت معلل بالعلت ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ لوازم ماہیت کا ثبوت للماہیت میں ماہیت کا وجود ضروی ہے اور ضابطہ ہے کہ جو چیز ضروری الثبوت ہو وہ معلل بالعلت نہیں ہو سکتی۔لہذا جس وقت وجود ماہیت لوازم کے ثبوت ماہیت کے لیے علت نہ ہوئی تو وجود ماہیت کا وجود بحسب العلت مقدم نہ ہوا اور جب تقدم ضروری نہ ہوا تو وجود ماہیت کو ثبوت ماہیت میں کوئی دخل نہ ہوا۔

قولہ کالوجود الواجب تعالی

مثال کے ذریعے وضاحت بیان کرنا مقصود ہے کہ جس طرح وجود کا لزوم واجب تعالی کو جس

میں لزوم الماھیت ضروی الثبوت للماھیت ہونے کی وجہ سے علت کی طرف محتاج نہیں ۔باقی رہی یہ بات کہ متکلمین کی مذہب کی تخصیص کیوں کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مثال کے انطباق اس وقت ہوسکتا ہے جس وقت متکلمین کے مذہب کو لیا جائے ۔کیوں کہ حکماء کے مذہب کے مطابق تو وجود اور واجب میں عینیت ہے نہ کہ لازم اور لزوم کا تعلق ۔اور متکلمین کے مذہب کے مطابق لازم ملزوم کا تعلق ہے۔

متقدمین کی دلیل : کہ دنیا میں لازم کی تین قسمیں ہیں۔(۱) لازم مقدم ہو اور ملزوم موخر ہو۔جیسے امکان۔یہ ممکن کو لازم ہے اور اس مقدم ہوتا ہے۔

(۲) لازم اور ملزوم دونوں اکٹھے اور مساوی ہوں۔کسی ایک کو دوسرے پر تقدم حاصل نہ ہو جیسے زید اور اس کا تشخص۔یہ دونوں اکٹھے موجود ہوتے ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر تقدم حاصل نہیں۔

(۳) لازم موخر ہو اور ملزوم مقدم ہو جیسے اربعہ لازم اس کو زوجیت پر تقدم حاصل ہے جہاں اربعہ پہلے موجود ہوگا اس کی زوجیت لازم ہوگی۔اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے تو پہلی دو قسمیں باقی نہیں رہتیں خصوصا اول کہ اس میں تو لازم مقدم ہونا ہے وہاں ملزوم کا وجود نہیں ہوتا تو اگر ملزوم کا وجود پہلے ہی ضروری ہوتا تو یہ قسم متحقق نہ ہوتی اسی طرح قسم ثانی میں ۔کہ وہاں دونوں بیک وقت موجود ہوتے ہیں تو اگر لازم وجود ماہیت یعنی وجود ملزوم ضروری ہو تو یہ صورت بھی متحقق نہیں ہوسکتی کیونکہ اس میں تو ملزوم مقدم نہیں بلکہ دونوں اکٹھے آتے ہیں اور یہ دونوں قسمیں نفس الامر میں موجود ہیں تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ قول لازم ماہیت میں وجود ماہیت ضروری ہے غلط ہے البتہ قسم ثالث میں ایسا ہوسکتا ہے۔

متقدمین کی دوسری دلیل : کہ لازم ماہیت کی تین قسمیں ہیں اولا دو قسمیں ہیں پھر قسم اول کی دو قسمیں ہیں کل تین قسمیں بن جاتی ہیں۔

وجہ حصر :یہ ہے کہ عرض لازم ماہیت سے منفک نہیں ہوگا کسی علت کی وجہ سے یا بداھتا او ضرورتا اگر کسی علت کی وجہ سے منفک نہ ہو تو اس کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) ذات ملزوم خود علت ہو

(۲) علت کوئی خارجی ہو۔ اول کی مثال جیسے اربعہ یہ ملزوم ہے اور زوجیت انقسام بمتساویین یہ علت ہے اور ثانی کی مثال ضاحک بالقوہ اس کی علت خارجی ہے۔ اور وہ تعجب ہے۔ قسم ثالث کہ انفکاک بداھۃ او ضرورۃ نہ ہو اس کی مثال جیسے امکان یہ موجودات کو لازم ہے بداھتا اس لیے کہ اگر بداھتا نہ مانے تو دور لازم آتا ہے۔ اس تقسیم کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر آپ کی بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ لازم ماہیت کے لیے وجود ماہیت ضروری ہے۔ تو لازم ماہیت کی تیسری قسم لازم ضروری ہے۔ کہ لازم کا ملزوم کو بداھۃ اور ضرورتا بدوں کسی علت کے تو اس سے یہ قسم ثالث باقی نہیں رہے گا اور یہ تقسیم غلط ہو جائے گی حالانکہ یہ تقسیم بھی درست ہے اور یہ قسم بھی موجود ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ کا یہ قول بالکل غلط ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ تیسری قسم باقی کیوں نہیں رہے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مقسم لازم الماہیت میں وجود کا ہونا ضروری ہے تو وجود اس کے لیے علت بنے گی اور اس کے اقسام میں اس علت کا ہونا ضروری ہوگا۔ تو لازم ضروری اس کے اقسام سے خارج ہو جائے گا کیونکہ اس میں لازم کا لزوم ملزوم کو بداھۃ بدوں علت کے ہوتا ہے۔ اس کی مثال کہ وجود واجب الوجود کو لازم ہے ضرورۃ متکلمین کے نزدیک۔ اب متکلمین کے مذہب کے مطابق متاخرین سے ہم پوچھتے ہیں کہ اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے کہ اس وجود کے لیے وجود ضروری ہے تو ہم آپ سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ یہ وجود اس وجود کا مغائر ہوگا یا عین ۔ اگر آپ کہتے ہیں اس کا عین ہوگا تو اس سے توقف الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے کہ وجود موقوف ہو وجود پر۔ اور یہ دور ہے کہ جو کہ باطل ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ وجود اس وجود کے مغایر ہے۔ تو اس وجود کے لیے اور وجود ضروری ہوگا۔ اب اس وجود کے بارے میں ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ یہ عین ہوگا یا مغایر۔ اگر عین ہے تو دور لازم آتا ہے اور اگر مغایر ہو تو اس کے لیے اور وجود کی ضرورت ہوگی۔ بہر حال آگے چلتے ہیں تو تسلسل لازم آتا ہے اور عود کرتے ہیں تو دور لازم آتا ہے۔ اور حالانکہ یہ دونوں باطل ہے لہذا آپ کا یہ قول مستلزم باطل اور محال ہوا اور کل ماھو مستلزم للباطل فھو باطل لہذا آپ کا یہ قول باطل ہوا۔

قولہ وایضا اللازم امابین ....بهما الجزم باللزوم

مصنفؒ لازم کی تقسیم ثانی کو بیان کررہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ لازم چار قسمیں۔(۱) لازم بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بمعنی لاعم (۳) لازم غیر بین بمعنی لاخص (٤) لازم غیر بین بمعنی الاعم۔ ہرایک کی تعریف

لازم بین بالمعنی الاخص کی تعریف : ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود ہو جائے۔ یعنی لازم کے لیے جداگانہ تصور کرنے کی ضرورت نہ پڑے جیسے اعمی کی تعریف ہے۔ عدم البصر عما من شانه ان یکون بصیرا۔ اس کو بصر لازم ہے اور اعمی ملزوم کی تصور سے لازم یعنی بصر کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔

لازم بین بالمعنی الاعم کی تعریف :ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ لازم اور ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل ہو جائے۔ یعنی لازم کے لیے علیحدہ اور دوسری دلیل کی ضرورت نہ پڑے جیسے زوجیت لازم ہے اربعه کے لیے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص کی تعریف :ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ جس میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہ ہو جس کی پھر تین قسمیں ہیں۔

(۱) لازم اور ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں آئے جیسے اربعه اور زوجیت۔

(۲) لازم اور ملزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ لازم اور ملزوم اور لزوم کا تصور کریں تو سمجھ میں آئے گا جیسے انسان اور کتابت بالقوۃ اس میں انسان ملزوم ہے اور کتابت بالقوہ لازم ہے اور ان میں لزوم کا تصور کریں تو لزوم سمجھ میں آجائے گا۔

(۳) لازم اور لزوم اور ملزوم ان تینوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ کسی دلیل خارجی سے لزوم سمجھ میں آئے جیسے حدوث اور عالم۔ اس میں حدوث لازم ہے اور عالم ملزوم ہے۔ یہاں پر لازم ملزوم اور لزوم کے تصور کرنے کے بعد دلیل خارجی العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث سے لزوم معلوم ہوتا ہے۔

لازم غیر بین بمعنی الاعم کی تعریف :یسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ لازم اور ملزوم

دونوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے اس کی دو قسمیں ہیں اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم اور ملزوم اور لزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں آجائے جیسے کتابت بالقوۃ انسان کے لیے۔ (۲) لازم اور ملزوم اور لزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ کسی دلیل خارجی کی ضرورت ہو جیسے حدوث اور عالم۔

قولہ وهوالاعم من الاول

نسبتوں کا بیان کر رہے ہیں کہ **لازم بین بالمعنی الاخص** اور **لازم بین بالمعنی الاعم** کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جس میں **لازم بین بالمعنی الاخص** یہ اخص مطلق ہے اور **لازم بین بالمعنی الاعم** یہ اعم مطلق ہے۔ اس لیے کہ جہاں فقط ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل ہو جائے گا تو وہاں لازم اور ملزوم کے تصور سے لزوم کا تصور بطریق اولی ہو جائے گا۔ اور جہاں لازم اور ملزوم کے تصور سے لزوم کا جزم ہو تو وہاں فقط ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہیں ہوگا اور چونکہ **لازم بین بالمعنی الاخص** اخص مطلق ہے اسی وجہ سے اس کو اخص مطلق کہا جاتا ہے اور **لازم بین بالمعنی الاعم** اعم مطلق ہے اس لیے اس کو **لازم بین بالمعنی الاعم** کہا جاتا ہے۔ اور **لازم غیر بین بالمعنی الاخص** اور **لازم غیر بین بالمعنی الاعم** کے درمیان بھی نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن **بالعکس** اس لیے کہ یہ ضابطہ ہے کہ جب عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو تو ان کی نقیضین کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے **بالعکس**۔

یعنی یہاں **بمعنی الاخص** عام مطلق ہے اور **بالمعنی الاعم** خاص مطلق ہے۔ تو اس وجہ سے تو نقیضین میں ایسا ہوتا ہے کہ اول کی نقیض نقیض ہی ہے **غیر بین بالمعنی الاخص** کی تین قسمیں ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہ عام ہے اور **لازم غیر بین بالمعنی الاعم** کی دو قسمیں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ خاص مطلق ہے۔

قولہ وكل منهما

صاحب سلم ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں جس میں بعض حضرات پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ کہ اس میں اختلاف ہے کہ لازم کے یہ اقسام جو واقع ہوتی ہیں ان کے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے یا نہیں۔ بعض نے کہا کہ دلیل کی ضرورت ہے۔ مصنف نے فرمایا کہ انکا وہ بدیہی ہے ان کے دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ وھھنا شک وھو ان الزوم ......فیتسلسل اللزومات

صاحب سلم ایک شک کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔

سوال : اور یہ شك لازم کے موجود ہونے پر ہے۔ ماقبل میں صاحب سلم نے کہا کہ لازم بداھتا موجود ہے۔ حالانکہ ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ لازم یا تو سرے سے ہی موجود ہی نہیں۔ یا پھر تسلسل لازم آتا ہے۔ یہ ہمارا دعوی ہے کہ کوئی شی کسی شی کو لازم نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ جب ایک شی دوسری شی کو لازم ہو تو ان میں ایک لازم ہوگا۔ دوسرا ملزوم۔ اور لازم ملزوم کے درمیان لزوم کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ لــزوم طرفین یعنی لازم اور ملزوم کے مغائیر ہوگا کیونکہ یہ نسبت ہے اور نسبت طرفینکے مغائیر ہوا کرتی ہے۔ اب ہم آپ سے اس لزوم کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ لزوم لازم ہے یا نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ لزوم لازم نہیں تو پھر ملازمہ نہ رہا۔ اگر آپ کہیں کہ لزوم لازم وملزوم کو لازم ہے تو اس لازم کے لیے پھر اور لزوم چاہیے۔ پھر اس لزوم کے بارے میں ہم کلام کرتے ہیں کہ یہ لــزوم لازم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں ہے تو ملازمہ ختم اور اگر لازم ہے تو پھر لزوم آخر کی ضرورت پڑے گی۔ ھــلــم جرا یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔ اور تسلسل آئے گا۔ جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے مستلزم محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا لازم کا وجود نہ رہا۔ تو تقاسیم بھی باطل ہوئیں۔

قولہ وحلہ ان اللزوم ھی المعانی .... بانقطاع الاعتبار

صاحب سلم اس شك کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب : ہم شق اول کو لیتے ہیں کہ لزوم طرفین کو لازم ہے۔ باقی رہا یہ سوال تسلسل کا اس کا جواب یہ ہے کہ لزوم معانی میں سے ایک معنی ہے اور امور اعتباریہ میں سے ایک اعتبار اور انتزاعی چیز ہے جس کا تحقق صرف ذھن میں ہوتا ہے جو مغیر کے اعتبار اور لاحظ کے لحاظ کے تابع ہوا کرتا ہے۔ تو جب اعتبار بالذھن منقطع ہو جائے گا تو تسلسل بھی منقطع ہو جائے گا۔

قولہ نعم منشاہ ومن باہ

صاحب سلم حل مذکور پر سوال نقل کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اگر لزوم ایک اعتباری چیز ہے اور معتبر کے اعتبار لاحظ کے لحاظ کے تابع ہیں تو اگر معتبر نے اعتبار کرلیا تو ہوگا اگر نہ اعتبار کریں تو نہیں ہوگا تو پھر اگر معتبر نے امتناع انفکاك کے اعتبار کیا۔ تو لزوم ہوگا اور اگر امکان انفکاك عن الملزوم کا اعتبار کرلیا تو پھر لزوم نہیں ہوگا۔ حالانکہ لزوم میں امتناع انفکاك ضروری ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جب لزوم معانی اعتباریہ میں سے ہے تو پھر لزوم کو نفس الامری کہنا صحیح نہ ہوا۔ حالانکہ یہ نفس الامری ہے اسی وجہ سے اس پر نفس الامری والے احکام جاری کیے جاتے ہیں اور یوں کہا جاتا ہے اللزوم لازم۔

جواب: لزوم اگر چہ اپنے ذات کے اعتبار سے امور اعتباریہ انتزاعیہ میں سے ہے لیکن چونکہ اس منشاء انتزاع تو نفس الامری میں اور خارج میں موجود ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ امور انتزاعیہ کے نفس الامری ہونے کا مناط اور مدار منشاء انتزاع پر ہوتا ہے۔

وقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق لعدم الموضوع

صاحب سلّم سوال کو جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اے صاحب سلّم آپ کا ماقبل والی کلام فافهم سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تسلسل امور اعتباریہ میں محال ہے یعنی بالکل تحقق نہیں ہوسکتا اور مناطقہ اس کلام التسلسل فی الامور الاعتبارية ليست بمحال سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں۔ بلکہ تحقق ہوسکتا ہے تو اس سے کلام سابق اور کلام لاحق میں تناقض ہوا۔

جواب: رفع تعارض یہ ہے۔ کہ مناطقہ کا قول التسلسل فی الامور الاعتبارية ليست بمحال۔ یہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور قضیہ سالبہ کی صدق کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

قوله خاتمه مفهوم الكليه يسمى .... يسمى كلياعقليا

یہ عبارت کلی کی مباحث کا تتمہ ہے جس میں مقصود مصنف کلی کے متعلقات کو بیان کرنا ہے جس میں کلی کی تقسیم ثانی کا بیان ہے۔ کہ کلی کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) کلی منطقی (۲) کلی طبعی (۳) کلی عقلی۔ کلی کا جو مفہوم اور مطلب اور جو تعریف ہوتی ہے اس کو کلی

منطق کہتے ہیں۔ مثلاً کلی کی تعریف ان جوز العقل تکثرہ علی سبیل الاجتماع بحسب الافراد۔ کہ عقل جس کے تکثر کو جائز قرار دے یہ کلی کی تعریف ہے اس کو کلی منطقی کہتے ہیں۔ اور کلی کے مصداق اور معروض کو کلی طبعی کہتے ہیں مثلاً انسان ایک کلی ہے۔ اس کے مفہوم کا جو مصداق ہے وہ کلی طبعی ہے اور کلی کے مفہوم اور مصداق کے مجموع کلی عقلی کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: کلی منطقی کو کلی منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ مناطقہ اسی سے بحث کرتے ہیں کہ منطقی آدمی عام طور پر مفہوم ہی سے بحث کرتا ہے۔ اور کلی طبعی کو طبعی اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ کلی کا مصداق اس کلی کے لیے ماہیت اور طبعیت ہوتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ طبعی منسوب ہے طبعیت کے طرف اور طبعیت بمعنی حقیقت کے ہیں۔ اور چونکہ کلی طبعی کے مفہوم کا مصداق بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اسی وجہ سے اس کو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور یہ وجہ تسمیہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ یہ طبعی منسوب ہے طبعیت کی طرف اور طبعیت بمعنی موجود فی الخارج اور چونکہ کلی طبعی بھی بعض مناطقہ کے نزدیک موجود فی الخارج ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو طبعی کہا جاتا ہے اور کلی عقلی کو عقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ موجود فی العقل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت کی ایک جزء مفہوم ہے اور مفہوم فقط عقل میں پایا جاتا ہے۔ لہذا جب جزء عقل میں پائی جاتی ہے تو کل بھی عقل میں پائی جائے گی۔ اس وجہ تسمیہ پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ یہی وجہ تسمیہ تو کلی منطقی میں پائی جاتی ہے۔ کہ کلی منطقی مفہوم کا نام ہے اور مفہوم عقل میں پایا جاتا ہے تو اس کو بھی کلی عقلی کہنا چاہیے تھا۔

جواب: کسی چیز کی وجہ تسمیہ کا پایا جانا یہ تسمیہ کے پائے جانے کو لازم نہیں۔ جس طرح قارورہ کہا جاتا ہے جس چیز میں کوئی چیز قرار پکڑے اور جوف میں بھی اشہاد کا قرار ہوا کرتا ہے تو اس کو بھی قارورہ کہنا چاہیے۔

کلی طبعی کی مثال حیوان ہے اور کلی عقلی کی مثال الحیوان الکلی ہے البتہ کلی منطقی کی کوئی مثال نہیں ہے۔ اس لیے کہ مفہوم کی کوئی مثال نہیں ہوا کرتی ہے۔

قولہ وکذالکلیات الخمس منها منطقی وطبعی وعقلی

اس عبارت سے صاحب سلم کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کی تقسیم کو بیان کرتا ہے کہ کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں پہلی کیل جنس آئی جنس کی بھی تین قسمیں ہیں۔(۱) جنس طبعی (۲) منطقی (۳) عقلی۔ جنس کے مفہوم کو جنس منطقی کہا جاتا ہے۔اور کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماھو اور جنس کے مفہوم کے مصداق کو جنس طبعی کہا جاتا ہے اور مفہوم اور مصداق دونوں کے مجموعے کو جنس عقلی کہا جاتا ہے جیسے الحیوان الجنس اسی طرح ماہیت کی بھی تین قسمیں ہیں۔فصل کی بھی تین قسمیں ہیں اور عرض عام اور خاصہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔

قولہ ثم الطبعی له اعتبارات .... شی ویسمی مطلقة

صاحب سلم اس عبارت کلی طبعی کی تقسیم کو بیان کرر ہے ہیں کہ کلی طبعی کی تین قسمیں ہیں۔(۱) ماهیت مجرده (۲) ماهیت مخلوطه (۳) ماهیت مطلقه۔

وجه حصر : یہ ہے کہ کلی طبعی لابشرط شئی کے درجہ میں سے ہوگی یا بشرط شئی کے درجے میں یا بشرط لا شئی کے درجے میں ہوگی۔اگر کلی طبعی بشرط لاشئی کی درجہ میں ہوتو یہ ماہیت مجردہ ہے۔مجردہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں اقتران بالعوارض سے تجرد ہوا کرتا ہے۔(۲) اگر کلی طبعی بشرط شئی کے درجے میں ہوتو اس کو ماہیت مخلوطہ کہا جاتا ہے۔مخلوط اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں خلط بالعوارض ہوتا ہے۔یعنی اقتران بالعوارض کا ہونا ملحوظ ہے (۳) اگر کلی طبعی لابشرط شئی کے درجے میں ہو یعنی نہ تو اقتران بالعوارض المشخصہ کا ہونا ملحفظ ہو اور نہ ہی نہ ہونا ملحوظ ہو تو یہ ماہیت مطلقہ ہے۔مطلقہ عوارض کے اطلاق کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

سوال : ماقبل میں آپ نے ماہیت کے بارے میں کہا تھا۔اگر وہ بشرط شئی کے درجہ میں ہوتو وہ نوع ہے اور اگر بشرط لاشئی کے درجہ میں ہوتو وہ مادہ ہے اور اگر لابشرط شئی کے درجہ میں ہوتو وہ جنس ہے ماقبل میں تقسیم اور اقسام اور تھے اور یہاں پر اور۔

جواب : وہاں شئی سے مراد عوارض محصلہ یعنی فصول تھے جب کہ شئی سے مراد یہاں پر عوارض

مشخصہ ہے اسی وجہ سے فرق ہوا کہ وہاں اقسام اور تھے اور یہاں اور۔

قولہ وهی من حیث هی لسیت .... ارتفاع النقیضان

صاحب سلم ماہیت مطلقہ کے ایک حکم کو بیان کررہے ہیں جس کا اصل یہ ہے کہ ماہیت مطلقہ کا ایک حکم یہ ہے کہ یہ نہ معدوم ہوتی ہے اور نہ موجود ہوتی ہے۔ اوراس کے ساتھ ساتھ یہ دوسرے عوارض کے ساتھ بھی متصف نہیں ہوسکتی۔ اس پر سوال ہوگا۔

سوال: جب ماہیت مطلقہ نہ موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم ہوتی ہے تو اس صورت میں ارتفاع النقیضین لازم آئے گا۔ حالانکہ ارتفاع النقیضین محال ہے۔

جواب: اور قاعدہ ہے مستلزم محال۔ محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہ قسم ماہیت مطلقہ بھی محال ہوئی۔

جواب: ارتفاع النقیضین دو قسم پر ہے۔ (۱) ارتفاع النقیضین فی المرتبہ اس میں ارتفاع النقیضین بحسب الواقعہ فی نفس الامر یہ محال ہے۔ لیکن ارتفاع النقیضین بحسب المرتبہ محال نہیں ہے۔ کیونکہ ارتفاع النقیضین بحسب المرتبہ تقرر ذات کے مرتبہ میں ہوتا ہے اور تقرر ذات کے مرتبے میں ارتفاع النقیضین کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وجود اور عدم اس مرتبہ مین اسی کلی طبعی کی نہ جزء ہے اور نہ ہی عین۔ لہذا یہاں پر حقیقتا ارتفاع النقیضین کا تحقق ہی نہیں بلکہ یہاں پر ارتفاع عنیت وجود و عدم اور ارتفاع جزئیت وجود اور عدم کا تحقق ہے۔

سوال: مصنف کے قول میں تدافع ہے اس لیے کہ مصنف نے جنس کے بحث میں کہا ہے کہ کلی طبعی کے اعتبارات ثلاثہ کے ساتھ مادہ اور نوع اور جنس ہوتی ہے اور یہاں پر کہا کہ کلی کلی طبعی اعتبارات ثلاثہ کے ساتھ مجردہ اور مخلوطہ اور مطلقہ ہوتی ہے۔

جواب: مصنف کے کلام جنس کے بحث میں امور داخلیہ کے اعتبار سے تھی اور یہاں پر یہ تقسیم امور خارجیہ کے اعتبار سے ہے۔ لہذا تدافع اور تعارض نہیں۔

قولہ والطبعی اعم باعتبار من ...... الی نفسه والی غیره

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے کلی طبعی کی جو یہ تقسیم کی ہے۔ یہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ ہے جو کہ ناجائز اور باطل ہے۔ اس لیے کہ کلی طبعی جو مقسم ہے اس کے اور اقسام ثلاثہ میں سے جو ماہیت مطلقہ کے درمیان اتحاد ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ اتحاد کیسے پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلی طبعی جو مقس م ہے اس کے بارے میں ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ مقیدہ ہے بالقید ہے یا مطلق ہے۔ مقید بالقید نہ ہونا تو واضح ہے۔ اس لیے کہ اس کی اقسام میں سے ماہیت مجردہ اور ماہیت مطلقہ مقید نہیں۔ پھر مقسم کیسے کسی قید کے ساتھ مقید ہو سکتا ہے۔ لہذا لامحالہ آپ کہیں گے یہ کل طبعی مقید بالقید نہیں۔ مطلق ہے تو مقسم بھی مطلق ہوا۔ اور اقسام میں سے ایک قسم ماہیت مطلقہ اسی اتحاد کی وجہ سے یہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ کی خرابی لازم آرہی ہے۔

جواب: کلی طبعی جو مقسم ہے وہ عام ہے اس لیے کہ اس میں کسی قسم کی قید معتبر نہیں حتی کہ اطلاق کی قید بھی معتبر نہیں اور مالک مطلق جو قسم ہے یہ خاص اس لیے کہ اس میں اطلاق کی قید معتبر ہے۔ لہذا جب مقسم ہوا اور قسم خاص ہوئی تو تغائیر پایا گیا نہ کہ اتحاد۔

سوال: جب ماہیت مطلقہ میں اطلاق والی قید کا اعتبار کر لیا گیا ہے تو پھر یہ ماہیت مطلقہ اور ماہیت مخلوطہ میں فرق باقی نہ رہا۔

جواب: فرق اب بھی باقی ہے اس لیے کہ ماہیت مطلقہ کی عنوان میں اطلاق کی قید ملحوظ ہے لیکن معنون اور مسمی میں اطلاق کی قید معتبر نہیں ہے جب کہ ماہیت مخلوطہ کے عنوان میں بھی اطلاق کی قید ملحوظ اور معتبر ہے اور معنون اور مسمی میں بھی اطلاق کی قید معتبر ہے۔

صاحب سلم کلی کی تقسیم ثانی کے اقسام ثلاثہ کے بارے میں ایک حکم بیان کر رہے ہیں۔ جو کہ موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی منطقی کا مصداق موجود فی الخارج نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ کلی منطقی معقولات ثانیہ میں سے ہے۔ اور معقولات ثانیہ ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ خارج میں نہیں۔ جیسے الانسان کلی۔ کہ کلی کا وجود ذہن میں تو ہے لیکن خارج میں نہیں ہے۔

اسی طرح کلی عقلی بھی موجود فی الخارج نہیں ہوسکتی۔ اسلیے کہ یہ کلی منطقی اور کلی طبعی یعنی عارض اور معروض کا مجموعہ ہوتی ہے۔ تو کلی عقلی کا ایک جزء کلی منطقی ہوا۔ جو کہ موجود فی الخارج نہیں ہوتی۔ جب ایک جزء خارج میں منتفی ہوا تو کل بھی منتفی ہوگا۔ اس لیے کہ جزء کا انتفاء مستلزم ہوتا ہے کل کے انتفاء کو۔

قوله بقی الطبعی اختلف فیه ......عین وجود الافراد

باقی کلی کا تیسرا قسم کلی طبعی اس کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اس میں ایک جماعت کا نظریہ یہ ہے۔ یہ موجود ہے۔ دوسرے فریق کا نظریہ یہ ہے کہ یہ موجود نہیں ہے۔ پھر فریق اول جو کلی طبعی کے موجود ہونے کا قائل ہے۔ پھر ان میں دو جماعتیں ہیں ایک جماعت کہتی ہے کہ کلی طبعی موجود ہو کر اپنے افراد کا عین ہے۔ فریق ثانی کے نزدیک یہ موجود تو ہے لیکن اپنے افراد کا عین نہیں۔ پھر فریق اول جو عینیت کا قائل ہے ان میں دو جماعتیں ہیں۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ محسوسات میں سے ہے اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ یہ غیر محسوسات میں سے ہے۔

محققین کا مذہب: یہ ہے کہ کلی طبعی موجود ہے اور اپنے افراد کا عین ہے اور محسوسات میں سے ہے اور یہی مذہب راجح ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ محققین کے نزدیک اس نظریے میں دو دعوی بن جاتے ہیں پہلا دعوی کلی طبعی موجود ہے۔ دوسرا دعوی یہ اپنے افراد کی عین ہے۔ تیسرا دعوی یہ محسوسات میں سے ہے۔

دعوی اول کی دلیل: کہ اگر کلی طبعی موجود نہ ہو تو اس کے افراد کا عدم لازم آئے گا۔ اس لیے کہ فرد کے حقیقت ماہیت طبعیہ مع هذا التشخص ہوتی ہے۔ اس میں ماہیت طبعیہ افراد کی حقیقت کا جزء ہوئی۔ اگر ماہیت طبعیہ موجود نہ ہو تو افراد کی جزء کا انتفاء لازم آئے گا۔ اور قاعدہ ہے انتفاء جزء مستلزم ہوتا ہے انتفاء کل کو۔ حالانکہ کلی طبعی کے افراد یقیناً خارج میں موجود ہیں۔

دعوی ثانیہ کی دلیل: کہ ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین ہے اس لیے کہ جب کلی

موجود ہوگی تو مشخص ہوگی اس لیے کہ ہر موجود مشخص ہوتا ہے اب اس کلی طبعی کا تشخصات کے ساتھ انضمام ہوگا۔ جس میں ماہیت طبعیہ منضم الیہ ہوگی اور تشخص منضم ہوگا۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ منضم الیہ کا وجود پہلا ہوتا ہے منضم کے وجود سے وہ تشخص جب منظم ہوگا۔ تو اس کے لیے اس سے پہلے منضم الیہ بھی ہوگا۔ منضم اور منضم الیہ مل کر ایک وجود تیار ہوگا۔ اب ہم اس وجود کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ وجود اس ماہیت طبعیہ کے وجود کا عین ہے یا مغائر اگر آپ کہتے ہیں کہ یہ عین ہے تو توقف الشئی علی نفسه لازم آئے گا کہ وجود وجود پر موقوف ہوا جو کہ دور اور محال ہے اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ وجود اب وجود کے مغائیر ہے تو اس کے لیے تشخص کی ضرورت ہوگی اور یہ منضم ہے اس کے لیے منضم الیہ کی ضرورت ہوگی تو منضم اور منضم الیہ سے وجود تیار ہوگا اس وجود کے بارے میں کلام ہوگی کہ یہ وجود اس وجود کا عین ہے یا مغایر اگر عین ہے تو دور لازم آتا ہے اور اگر غیر ہے تو پھر اس وجود کے لیے تشخص کی ضرورت ہوتی ہے منظم الیہ کی تو اس سے تشخصات اور وجودات کا سلسلہ ایک غیر متناہیہ شروع ہو جائے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔ چونکہ دور اور تسلسل محال ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مسلتوم محال ہوا کرتا ہے لہذا ماہیت طبعیہ کا اپنے وجود کی مغائیر ہونا بھی محال ہوا۔ تو ثابت ہو گیا ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین بھی ہے۔

قولہ فالوجود واحد بالذات والموجود ..... من حيث الوحدة

تیسرے دعوی کی دلیل سے قبل ایک سوال مقدر کا جواب۔

سوال: آپ نے کہا ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین ہے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ افراد کا وجود اور ماہیت طبیعہ کا وجود الگ الگ ہے یا دونوں کا وجود ایک ہی ہے۔ ہر دونوں شقیں باطل ہیں اگر چہ پہلی شق اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود الگ الگ ہوگی پھر کلی طبعی کا اپنے افراد پر حمل نہیں ہوسکتا ہے اس لیے کہ حمل کے لیے اتحاد فی الوجود ضروری ہوتا ہے۔ جب کہ وجود الگ الگ ہونے کی صورت میں اتحاد فی الوجود نہیں رہتا۔ بلکہ تغائیر فی الوجود ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان کا آپس میں تعلق نہیں۔ لہذا شق اول باطل ہوا اور شق ثانی بھی باطل ہے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے اس لیے

کہ اگر دونوں کا وجود ایک ہو اس کے تین احتمال ہیں۔(۱) وجود افراد کا صفت ہو۔(۲) وجود ماہیت کی صفت ہو۔(۳) وجود ہر دونوں احتمال کی صفت ہو۔اور یہ تینوں احتمال باطل ہیں۔اول اس لیے کہ جب وجود افراد کی صفت ہو۔افراد تو موجود ہوں گے لیکن ماہیت طبعیہ کا انتفاء لازم آئے گا۔اور دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود ماہیت کے صفت ہونے میں صرف ماہیت طبعیہ موجود ہوگی افراد کا انتفاء لازم آئے گا۔اور تیسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود ہر دونوں کے صفت ہو تو وجود ایک عرض ہے اور عرض کا دو محلوں کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔حالانکہ قیام العرض بمحلین باطل ہے۔

جواب: ہم شق ثانی کے احتمال ثالث کو لیتے ہیں کہ وجود ہر دونوں کے صفت ہے۔باقی رہا آپ کا یہ سوال کہ قیام العرض بمحلین لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیام العرض فی محل واحد لازم آتا ہے بمحلین لازم نہیں آتا ہے۔اس لیے کہ افراد اور ماہیت طبعیہ اگرچہ ذہنا تو دو الگ الگ چیزیں ہیں۔لیکن خارج میں یہ شئی واحد ہیں ان میں وحدت ہے۔اور وجود کا ان کو عارض ہونا اسی وحدت کے اعتبار سے ہے۔لہذا یہ قیام العرض بمحل واحد ہے۔نہ کہ قیام العرض بمحلین ۔

قولہ ومن ذھب منھم الی عدمیۃ التعین

ماقبل میں دو دعوے بمع دلیل کے گزر چکے ہیں۔یہاں پر دعوی ثالث کی دلیل کا بیان ہے۔اس سے قبل ایک ضابطہ جان لینا ضروری ہے۔

فائدہ: ماہیت طبعیہ اور تشخص میں سے نہ دونوں محسوس ہیں اور نہ دونوں غیر محسوس بلکہ ان میں سے ایک محسوس ہے اور دوسرا غیر محسوس۔کیونکہ اگر دونوں محسوس ہوں تو پھر دونوں کا وجود ہوگا۔حالانکہ ایسا نہیں۔اور اگر دونوں غیر محسوس ہوں تو کسی ایک کا بھی وجود نہ ہوگا۔لامحالہ یقیناً ان میں سے ایک محسوس ہوگا اور دوسرا غیر محسوس۔اور جب ان میں سے تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت ہو جائے گا تو ماہیت طبعیہ کا خود بخود محسوس ہونا ثابت ہو جائے گا۔دلیل میں تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت کرنا ہے۔

دلیل : تشخص اور ماہیت کے تعلق میں عقلاً پانچ احتمال ہیں۔ جن میں سے چار احتمال باطل ہیں اور پانچواں احتمال صحیح ہے۔ اور یہی ہمارا مدعیٰ اور مطلوب ہے۔

احتمال اول تشخص ماہیت طبعیہ کا عین ہو۔ دوسرا احتمال۔ تشخص ماہیت طبعیہ کا جزء ہو۔ تیسرا احتمال۔ کہ مباین ہو۔ چوتھا احتمال۔ امر منضم ہو۔ پانچواں احتمال۔ امر منتزع ہو۔ پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ تشخص افراد میں مابہ الامتیاز ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے افراد میں امتیاز پیدا ہوتا ہے کہ یہ فلاں شخص ہے۔ یہ فلاں شخص ہے۔ اور ماہیت طبعیہ مابہ الاشتراک ہے۔ جو کہ تمام افراد میں موجود ہوتی ہے۔ اب اگر تشخص ماہیت طبعیہ کا عین ہو تو مابہ الامتیاز کا مابہ الاشتراک ہونا لازم آئے گا۔ جس سے افراد میں امتیاز باقی نہیں رہے گا۔ اور مابہ الامتیاز کا مابہ الاشتراک ہو جانا باطل ہے لہذا پہلا احتمال بھی باطل ہوا۔ دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے۔ کہ تشخص ماہیت طبعیہ جزء ہو تو ماہیت طبعیہ کل مابہ الاشتراک ہے اور تشخص جو جزء ہے مابہ الامتیاز ہے تو جہاں کل ہوتا ہے وہاں جزء بھی ہوتی ہے۔ تو اس سے بھی مابہ الامتیاز کا مابہ الاشتراک ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے۔ تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر تشخص ماہیت طبعیہ کے مباین ہو تو اس تباین کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا۔ اس لیے کہ حمل کے لیے اتحاد فی الوجود ضروری ہوتا ہے۔ حالانکہ ماہیت طبعیہ کا تشخص پر حمل ہوتا ہے۔ چوتھے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر تشخص امر منضم ہو تو اس سے دور اور تسلسل لازم آئے گا۔ اس لیے کہ ہر منضم کے لیے منضم الیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب منضم اور منضم الیہ ایک وجود بن جائیں گے تو پھر اس وجود کو تشخص کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ ہر موجود متشخص ہوتا ہے۔ اب تشخص کے بارے میں کلام ہوگی کہ یہ عین ہے یا مباین ہے۔ اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا۔ اور اگر غیر ہے تو ہلم جرا لازم آئے گا۔ کمامر اور چونکہ دور تسلسل باطل ہے اور مستلزم باطل باطل ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہ احتمال بھی باطل ہوا۔ پانچواں احتمال کہ تشخص امر منتزع ہو۔ یہ صحیح ہے اور چونکہ تشخص امر انتزاعی اور امر اعتباری ہے۔ اور ہر امر انتزاعی اور امر اعتباری غیر محسوس ہوا کرتا ہے لہذا تشخص

بھی غیر محسوس ہوا تو جب تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت ہو گیا تو ماہیت طبعیہ کا خود بخود محسوس ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یہی ہمارا مدعیٰ ثالث ہے کہ ماہیت طبعیہ محسوسات میں سے ہے۔

قوله وذهب شرذمة قليلة من المتفلسفين الى ان الموجود

صاحب سلّم اہل حق کے دعوی ثالثہ کو دلیل سے ثابت کرنے کے بعد دعوی اولی کے متعلق ایک شرذمۃ قلیلہ کے نظریہ کو نقل کر رہے ہیں وشرذمۃ قلیلۃ فلاسفہ تو نہیں ہے لیکن بتکلف فلسفی بنے ہوئے ہیں ان کا نظریہ یہ ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہوتی ہے بلکہ صرف افراد اور اشخاص اور اشیاء اور قضیہ بسیطہ موجود ہیں اور تمام کلیات صرف امور انتزاعیہ ہیں عقل نے ان کا انتزاع کیا ہے افراد سے اس دعوی پر دلائل ثلاثہ ہیں۔

دلیل اول : اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو کلی کا جزئی ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جب ماہیت طبعیہ کو کلی متشخص ہو گی ہر کلی متشخص اور ہر متشخص جزئی ہوتا ہے تو کلی کا جزئی ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے اور ہر مستلزم محال محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا کلی طبعی کا موجود ہونا محال ہو گیا۔

دلیل ثانی : اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو ایک شئی کا ایک ہی وقت میں متعدد امکنہ میں مختلف مقامات میں موجود ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ جب ماہیت طبعیہ موجود ہو گی تو اپنے افراد کے ساتھ پائی جائے گی۔ مثلاً انسان یہ اپنے افراد میں پائی جائے گی۔ ایک فرد انسان کا زید ہے جو گوجرانوالہ میں ہے اور ایک فرد پنڈی میں ہے اور ایک فرد گلگت میں ہے اور ایک فرد کراچی میں ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا ماہیت کا ایک ہی وقت میں مختلف مقامات میں موجود ہونا جو کہ باطل ہے۔

دلیل ثالث : اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو صفات متضاد کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا۔ اس لیے کہ مثلاً انسان کے افراد میں سے زید ہے جو کہ شجاع ہے بہادر ہے۔ اور اور عمرو بزدل ہے اور خالد سخی ہے اور بکر بخیل ہے۔ تو جب یہ صفات متضادہ افراد میں موجود ہوئیں تو افراد کے صفات ماہیت طبعیہ کی صفات ہیں اس لیے کہ یہ اپنے افراد میں پائی جاتی ہیں تو اس سے ماہیت طبعیہ کا

صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔

قولہ ولیت شعری اذا کان زید مثلا بسیطا من کل وجه

سے وھو قول باالمتنافین تک۔ مصنف اس عبارت میں شرذمۃ قلیلہ کے قول کی تردید کررہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ شرذمہ قلیلہ من الحکماء کا کلی طبعی کا موجود فی الخارج ہونے کا انکار کرنا یہ قول قول بالمتنافیین کو مستلزم ہے اور قول بالمتنافیین تو محال ہے۔ لہذا شرذمہ قلیلہ کا مذہب بھی محال اور باطل ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ قول بالمتنافیین کس طرح مستلزم ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مثلا زید کو من کل الوجوہ بسیط قرار دیا جائے اور زید کو من حیث ھو ھو کا لحاظ کرلیا جائے تو جمیع مشارکات اور متبائنات حتی کہ وجود اور عدم سے بھی قطع نظر کرلی جائے تو اس زید میں بساطت ہی بساطت ہوگی۔ تو زید کا اس مرتبے میں صورت متغائرہ یعنی جنس اور فصل کا انتزاع ممکن ہی نہیں۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ زید کا اس مرتبہ میں صورتین متغایرین مبدئین یعنی مبدء عام جنس اور مبدء خاص فصل کا انتزاع صحیح ہے اس سے زید بسیط کا مرکب ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ اجتماع متنافیین ہے۔

فائدہ: صاحب سلم کی یہ تردید درست نہیں ہے اس لیے کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع کیا جاسکتا ہے۔ جس سے اس کی بساطت میں فرق نہیں آتا۔ مثلا فلک یہ شئی بسیط ہے جس سے منطقہ اور دائروں اور اس کے قطبین کا انتزاع کیا گیا ہے یہ امور کثیرہ کا انتزاع ہوا۔ اور اسی طرح ذات باری تعالی کا علم بسیط ہے جس سے جمیع علوم علم فقہ علم حدیث علم قرآن کا انتزاع کیا گیا ہے۔ یہ بھی امور کثیرہ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع کیا جاسکتا ہے مصنف کو اصل میں یہ مغالطہ لگ گیا کہ وہ ماخوذ من الذات اور داخل فی الذات کے درمیان فرق نہیں کرسکے کہ شئی بسیط سے اشیاء کثیرہ ماخوذ اور منتزع ہوسکتے ہیں لیکن اس میں داخل نہیں ہوسکتے۔ شاید مصنف ماخوذ من الذات اور داخل فی الذات میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے یہ قول کرلیا ہو کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع نہیں کیا جاسکتا ہے۔

قولہ هذا ای المخلوطة والمطلقة

صاحب سلم ایک فائدہ بیان کرر ہے ہیں۔جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں جواختلاف ہے یہ اس وقت ہے جب کہ کلی طبعی ماہیت مخلوطہ یا ماہیت مطلقہ کے درجہ میں ہو۔

قولہ واما المجردۃ لم یذھب احد الی ....الاافلاطون

یہاں سے صاحب سلم کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں حکم بیان فرمار ہے ہیں۔جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ موجود فی الخارج کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

پہلا مذہب : جمہور حکماء ماسوائے افلاطون کے نزدیک کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الخارج نہیں ہے۔

دلیل اگر کلی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہوکر موجود فی الخارج ہوتو عوارض مشخص کے ساتھ مقترن ہوگی تو اس اقتران بالعوارض کی وجہ سے وہ ماہیت مجردہ نہیں رہے گی۔مخلوطہ بن جائے گی۔لہذا ماہیت مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے۔

دوسرا مذہب : افلاطون کا یہ ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے۔ان کا نظریہ یہ ہے کہ عالم کی تین قسمیں ہیں۔(۱)عالم دنیا(۲)عالم مثال (۳)عالم آخرۃ۔عالم مثال دنیا اور آخرت کے درمیان ایک عالم ہے ان کے نزدیک یہ عالم مثال میں موجود ہوتی ہے۔وہاں پر مادہ نہیں ہوتا تو عوارض مشخصہ کے بغیر ماہیت موجود ہوسکتی ہے۔

قولہ وھی المثل الافلاطونیہ

صاحب سلم افلاطون کے اس قول کومثل الافلاطونیہ کہا ہے اورمثل الافلاطو نیہ افلاطون کے وہ اقوال ہیں جن کے ذریعے افلاطون پر طعن وتشنیع۔ردوقداح کی گئی ہے۔

قولہ ھل توجد فی الذھن قیل نعم .....لاحجر فی التصورات

صاحب سلم ایک استفسار کونقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔جس کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل سے

یہ بات معلوم ہوگئی کہ افلاطون کے علاوہ جمیع حکماء کے نزدیک کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الخارج نہیں ہوتی تو کیا یہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الذھن ہوتی ہے یا نہیں۔اس میں دو قول ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ یہ موجود فی الذھن بھی نہیں ہوتی۔اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہوکر موجود فی الذھن ہوتو کلی طبعی کا اقتران ہوگا عوارض ذھنیہ کے ساتھ۔تو یہ اقتران بالعوارض الذھنیہ کے وجہ سے ماہیت مجردہ نہیں رہے گی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الذھن ہے۔جن کی دلیل یہ ہے۔ لاحجر فی التصورات ۔کہ تصورات میں کوئی امتناع نہیں۔کہ تصورات کا تعلق ہر چیز کے ساتھ ہوسکتا ہے تو ماہیت مجردہ کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے۔صاحب سلّم نے ان کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا کہ حق بات یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہوکر موجود فی الذھن ہوتی ہے۔باقی رہی یہ بات کہ پہلے مذہب کی دلیل کا کیا جواب ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ذھن کے اندر اس بات کی صلاحیت موجود ہے کہ وہ بغیر عوارض ذھنیہ کے اقتران کے کہ اس کا تصور کرلیں۔ یہاں پر بھی صاحب سلّم کی بات صحیح نہیں۔اور ان کا فیصلہ درست نہیں۔اور انہیں ایک قضیہ موجبہ سے مغالطہ لگا ہے۔کہ الماھیة المجردة وجودھا فی الخارج محال۔یہ قضیہ موجبہ ہے اور صحیح ہے اور موجبہ میں وجود موضوع کی ضرورت ہے اور خارج میں اس کا وجود نہیں۔اب اگر ذھن میں بھی یہ موجود نہ ہو تو یہ قضیہ صحیح نہیں ہوسکتا اسی بناء پر صاحب سلّم نے وجود فی الذھن کا قول کیا ہے۔اس کا جواب یہ ہے۔

جواب: یہاں پر دو چیزیں الگ الگ ہیں۔(۱) مصداق موضوع (۲) مفہوم موضوع۔اور قضیہ موجبہ میں مفہوم موضوع فی الذھن ہونا کافی ہے لیکن مصداق کا موجود فی الذھن ہونا یا فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہے۔شاید صاحب سلّم مصداق موضوع اور مفہوم موضوع میں فرق نہ کرسکے ہوں۔

قولہ معرف الشئی مایحمل علیہ تصویرا وتحصیلا اوتفسیرا

یہاں تک صاحب سلم نے تصورات کی تمہیدات کو بیان کیا ہے۔اب تصورات کے مقصود کو بیان کرر ہے ہیں کہ تصورات کا مقصود معرِّ ف اور قول شارح ہے۔

معرَّف اور قول شارح کی تعریف : کا حاصل یہ ہے کہ شئی کا معرِّ ف وہ چیز ہوتی ہے جو شی ء پر محمول ہو شی ء کے تصور کے فائدہ دینے کے لیے۔عام ازیں کے تصور تحصیلی کا فائدہ دے یا تصور تفسیری کا فائدہ دے۔تصور تحصیلی کا مطلب یہ ہے کہ معرّ ف کی صورت غیر حاصلہ کا ابتداء حاصل ہونا از سرے نو حاصل کرنا جس کا پہلے علم نہ ہو۔

اور تصور تفسیریٰ کا مطلب یہ ہے کہ معرّ ف کی صورت مذہولہ کا ثانیاً استحضار ہونا جس کا علم پہلے سے ہوتا ہے۔لیکن ذہول کی وجہ سے وضاحت کی جاتی ہے۔

فوائد قیود : اس تعریف میں لفظ ما عام ہے جو کہ جنس ہے جس میں تمام محمولات داخل ہو جاتے ہیں خواہ محمولات تصدیقیہ ہوں یا تصوریہ۔تصوراً یہ فصل ہے جس سے محمولات تصدیقیہ خارج ہو جاتے ہیں اور لفظ تحصیلا سے تعریف حقیقی داخل ہو جاتی ہے اور لفظ تفسیراً سے تعریف لفظی داخل ہو جاتی ہے۔

سوال : مصنف نے معرّ ف کی تعریف مشہور سے عدول کیوں کیا۔مشہور تعریف یہ تھی مایلزم تصورہ تصور المعرّف یعنی معرِّ ف کے تصور سے معرَّ ف کا تصور لازمی طور پر ہو جائے۔

جواب: یہ تعریف مشہور مانع عن دخول الغیر نہیں اس لیے کہ اس مشہور تعریف میں لازم بین بالمعنی الاخص بھی داخل ہو جاتا کیونکہ اس میں بھی ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔لہذا جب وہ تعریف مشہور مانع عن دخول الغیر نہیں تھی اسی لیے مصنف نے اس سے عدول کر کے نئی تعریف کی۔اس جواب پر سوال ہوتا ہے۔

سوال: شارح مطالع فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے۔اسلیے کہ تعریف مشہور لازم بین بالمعنی الاخص کی تعریف میں فرق ہے۔اس لیے کہ لازم بین بالمعنی الاخص میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور بیشک حاصل ہو جاتا ہے لیکن بغیر قصد اور ارادہ کے۔جب کہ معرّ ف میں معرَّ ف کا تصور

قصداور ارادہ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا جب دونوں میں فرق ہوا تو یہ تعریف مشہور مانع عن دخول الغیر ہوئی۔ باقی رہی یہ بات کہ پھر صاحب سلم کا اس تعریف مشہور سے عدول کرنے کی کیا وجہ ہے۔ تو انہوں نے وجہ یہ بتائی ہے۔ کہ اجزاء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجزاء خارجیہ (۲) اجزاء ذہنیہ۔ اجزاء خارجیہ کا آپس میں اور جزء کا کل پر حمل نہیں ہوسکتا۔ لیکن اجزاء ذہنیہ کا آپس میں اور جزء کا کل پر حمل ہوسکتا ہے۔ تو صاحب سلم نے اس تعریف میں لفظ مایحمل ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ معرِّف وہ اجزاء بن سکتے ہیں جو محمول ہوسکیں۔ اور چونکہ اجزاء ذہنیہ محمول بن سکتے ہیں اجزاء خارجیہ نہیں۔ اس لیے تعریف اجزاء ذہنیہ سے ہوگی لیکن خارجیہ سے قطعاً نہیں۔

سوال: معرِّف کی تعریف میں لفظ حمل کا ذکر کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ حمل وہاں ہوتا ہے جہاں حکم ہو۔ اور یہ بات ظاہر ہے حکم تو تصدیق میں ہوتا ہے نہ کہ تصور میں حالانکہ تعریف تصور محض کے قبیل سے ہے۔

جواب: لفظ حمل کو ذکر کرنے سے مقصود محض توضیح ہے۔ اور نیز اس بات پر بھی تنبیہ کرنا ہے کہ تعریف اجزاء ذہنیہ کے ذریعے ہی ہوتی ہے نہ اجزاء خارجیہ سے۔ کیونکہ حمل اجزاء ذہنیہ میں تو پایا جاتا ہے لیکن اجزاء خارجیہ میں نہیں۔ نیز صاحب سلم نیلفظ حمل کو ذکر کر کے ان بعض حضرات کی تردید کردی جو کہتے ہیں۔ کہ تعریف اجزاء خارجیہ کے ساتھ بھی صحیح ہے۔

قوله والثانی اللفظی والاول الحقیقی ....صورة غیر حاصلة

تعریف کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف حقیقی۔

تعریف لفظی : ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو معرَّف کی صورت تفسیری کا فائدہ دے۔ یعنی شئی کے ایسے معرَّف کا فائدہ دے جس میں صورت حاصلہ مذہولہ کا استحضار ہوجائے۔

تعریف حقیقی : شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو معرَّف کی صورت تحصیلی کا فائدہ دے یعنی ایسے معرَّف کا فائدہ دے جس میں صورت غیر حاصلہ کا ابتداء استحضار ہو۔

قوله فان علم وجودها فهو بحسب الحقیقة والا فبحسب الاسم

اس عبارت میں تعریف حقیقی کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ تعریف حقیقی کو دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعریف

حقیقی بحسب الحقیقۃ (۲) تعریف حقیقی بحسب الاسم۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ تعریف حقیقی دو حال سے خالی نہیں۔ معلوم الوجود ہوگی یا نہیں۔ اگر معلوم الوجود ہو یعنی شئی کے موجود فی الخارج ہونے کے بعد اس کی تعریف حقیقی کی جائے تو اس تعریف کو تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ کہا جاتا ہے۔ اور اگر شئی موجود فی الخارج ہونے سے پہلے تعریف حقیقی کی جائے تو اس تعریف کو تعریف حقیقی بحسب الاسم کہتے ہیں۔ جس طرح عنقاء پرندہ ہے اس کی تعریف حقیقی موجود فی الخارج ہونے کے بعد کی جائے تو یہ تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ ہے۔ اور اس کے موجود فی الخارج ہونے سے پہلے کی جائے تو یہ تعریف حقیقی بحسب الاسم ہے۔ وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔

تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ : شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو شئی کے موجود فی الخارج ہونے کے بعد کی جائے۔

تعریف حقیقی بحسب الاسم : شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو شئی کے موجود فی الخارج ہونے سے پہلے کی جائے۔ پھر ہر دونوں کی چار چار قسمیں ہیں۔

(۱) تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ حد تام۔ (۲) تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ حد ناقص۔ (۳) تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ رسم تام۔ (٤) تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ رسم ناقص ۔ اسی طرح تعریف حقیقی بحسب الاسم کی بھی چار قسمیں ہیں۔ حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔ یہ آٹھ قسمیں ہوئیں اور ایک قسم تعریف لفظی۔ تو کل نو قسمیں ہوئیں۔

قولہ ولا بد ان یکون المعرف فیجب ...... بالاعم والاخص۔

اس عبارت میں معرّف اور قول شارح کی شرائط کا بیان ہے۔ معرّف کے لیے دو شرطیں ہیں۔

پہلی شرط : معرِّف معرَّف سے اجلی ہو باعتبار مفہوم کے۔

دوسری شرط : معرِّف معرَّف کے مساوی ہو باعتبار مصداق کے۔ ہر ایک میں عقلاً چار احتمال ہیں۔ جن میں سے تین احتمال غلط ہیں اور ایک صحیح ہے۔

شرط اول میں چار احتمال یہ ہیں۔(۱) معرِّف معرَّف سے اخفی ہو۔(۲) مساوی ہو۔(۳) مباین ہو۔(۴) اجلی ہو۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں۔ پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ معرِّف علت ہوتا ہے معرَّف کی۔اور علت کا معلول پر تقدم ضروری ہے جب کہ معرِّف معرَّف سے اخفی ہوگا تو اس سے موخر ہوگا۔ کیونکہ شئ خفی خفاء کی وجہ سے موخر ہوتی ہے تو اس سے علت کا موخر ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔اور دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ بھی یہی ہے کہ جب مساوات ہوگی تو تقدم حاصل نہ ہوگا۔تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے جب معرِّف معرَّف کے مباین ہوگا تو اس تباین کی وجہ سے حمل نہ ہو سکے گا۔حالانکہ تعریف میں حمل کا ہونا ضروری ہے۔ جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال خود بخود متعین ہو گیا کہ معرِّف کا معرَّف سے اجلی ہونا ضروری ہے۔

دوسری شرط میں بھی چار احتمال ہیں۔(۱) معرِّف معرَّف سے اخص ہو (۲) اعم ہو (۳) مباین ہو (۴) مساوی ہو۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں۔پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ جب معرِّف اخص ہوگا تو تعریف جامع نہ ہوگی۔اس لیے کہ جب معرَّف عام ہوگا اور تعریف خاص ہوگی تو تعریف ان تمام افراد پر صادق نہ آئے گی۔دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے۔کہ اگر معرِّف اعم ہو تو تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوگی۔اس لیے کہ معرِّف معرَّف پر بھی صادق آئے گی اور غیر پر بھی۔ کیونکہ قاعدہ ہے جہاں خاص ہو وہاں عام تو پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ تباین کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا۔حالانکہ معرِّف کا معرَّف پر حمل ضروری ہوتا ہے۔جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال خود بخود متعین ہو گیا کہ معرِّف معرَّف کے مساوی ہو باعتبار مصداق کے۔

سوال: شرط اول میں یہ کہا گیا ہے کہ تعریف معرَّف کے مساوی نہ ہو اجلی ہو۔اور شرط ثانی میں یہ کہا گیا ہے کہ تعریف معرَّف کے مساوی ہو۔یہ تو کلام لاحق اور سابق میں تدافع اور تناقض ہوا۔

جواب: شرط اول میں جو مساوات کی نفی ہے وہ وضوح اور خفاء کے اعتبار سے ہے۔کہ معرِّف

اجلی ہو معرّف سے باعتبار مفہوم کے۔اور شرط ثانی میں جو مساوات کو شرط قرار دیا گیا ہے وہ باعتبار مصداق کے ہے۔

قوله فیجب الاطراد والانعکاس

شرط ثانی پر تفریع اول کا بیان : کہ جب معرِّف کا معرّف کے ساتھ مساوات بحسب المصداق ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔مطرد اور منعکس ہونا ضروری ہے۔اطراد طرد سے ہے جس کا لغوی معنی ہے ہٹانا۔ اصطلاحی معنی یہ ہے کہ ماصدق علیه المعرّف صدق علیه المعرّف جس کی عکس نقیض یہ بنے گی متی لم یصدق علیه المعرّف لم یصدق علیه المعرّف ۔کہ جس چیز پر معرّف صادق نہیں آتا اس پر معرِّف صادق نہیں آئے گا۔تو یہ تعریف مانع بن گئی۔اور انعکاس کا لغوی معنی ہے جمع کرنا اور اصطلاحی معنی ہے متی لم یصدق علیه المعرّف لم یصدق علیه المعرّف۔جس کا عکس نقیض یہ بنے گا متی صدق علیه المعرّف صدق علیه المعرّف۔کہ جس چیز پر معرّف صادق آئے اس پر معرّف صادق آئے اور جس پر معرّف صادق نہ آئے اس پر معرّف صادق نہیں آئے گا۔یعنی جس پر معرّف صادق آئے گا اس پر معرّف صادق آئے گا۔اس سے تعریف جامع ہوگئی۔

قوله والتعریف بالمثال تعریف بالمشابهة المختصة

سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال کی تین تقریریں کی جاسکتی ہیں۔

سوال کی تقریر اول : آپ نے کہا تعریف بالمساوی ہوتی ہے۔تعریف بالمباین نہیں ہوسکتی۔ہم دکھاتے ہیں کہ تعریف بالمباین بھی ہوتی ہے جیسے العلم کالنور والجهل کالظلمة۔ کہ علم کی تعریف نور سے کی جارہی ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان تباین ہے اس لیے کہ علم کا معنی اور ہے اور نور کا معنی اور ہے۔ایسے جہل کی تعریف ظلمت کے ساتھ۔

سوال کی تقریر ثانی : آپ نے کہا تعریف بالمساوی ہوتی ہے تعریف بالاخص ناجائز ہوتی

ہے۔ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ تعریف بالاخص کی جاتی ہے جیسے الاسم کزید والفعل کضرب والحروف کمن ۔کہ اسم کی تعریف زید سے کی جارہی ہے جو کہ اخص ہے اور ایسے ہی فعل کی تعریف ضرب سے کی جارہی ہے جو کہ ضرب فعل سے اخص ہے۔ لہذا یہ تعریف الاعم بالاخص ہوئی۔

سوال کی تقریر ثالث : کہ تعریف کی چار قسمیں ہیں۔حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔ان کے علاوہ تعریف نہیں ہوتی۔ہم آپ کو چند امثلہ دکھاتے ہیں جس میں تعریف تو ہے لیکن ان چار قسموں میں سے کوئی قسم نہیں ہے۔جیسے العلم کالنور والجھل کالظلمة۔

جواب: صاحب سلم نے جواب دیا یہ تعریف بالمثال ہے اور جہاں تعریف بالمثال ہوتی ہے وہاں در حقیقت مثال سے تعریف کرنا مقصود نہیں بلکہ شئی اور مثال کے درمیان ایک جہت جامع اور وجہ مشابہت پائی جاتی ہے جس جہت جامع اور وجہ مشابہت کے ذریعے تعریف ہوتی ہے اور وہ جہت جامع اور وجہ مشابہت یہ شئی کا خاصہ ہے اور تعریف بالخاصہ شئی کا خاصہ ہوتی ہے اور شئی کا جو خاصہ ہوتا ہے نہ وہ شئی سے اخص ہوتا ہے اور نہ ہی شئی کے مباین ہوتا ہے بلکہ شئی کے مساوی ہوتا ہے۔مثلاً الاسم کزید میں وجہ مشابہت مستقل بالمفہومیت اور غیر مقترن بالزمان ہونا ہے ۔گویا کہ الاسم کزید کہنے والے نے یوں تعریف کی۔ کہ اسم وہ ہے جو مستقل بالمفہومیت رکھتا ہو اور غیر مقترن باحد الازمنہ الثلاثہ ہو اور العلم کالنور میں وجہ مشابہت وہ منشاء انکشاف ہے۔اور الجھل کالظلمة میں وجہ مشابہت منشاء انکشاف کا نہ ہونا ہے۔اور چونکہ یہ تعریف نہ مباین ہوئی تو سوال کی تقریر اول مندفع ہوگئی اور نہ یہ تعریف اخص ہوئی جس سے سوال کی تقریر ثانی مندفع ہوگئی۔اور یہ تعریف بالخاصہ رسم ناقص ہوتی ہے جس سے سوال کی تقریر ثالث بھی مندفع ہوگئی۔

قولہ والحق جوازہ بالاعم

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافیہ میں ماھو المختار کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف بالاعم ہوسکتی ہے یا نہیں۔جس میں دو مذہب ہیں۔

متقدمین کا مذہب : یہ ہے کہ تعریف بالاعم جائز ہے۔

متأخرین کا مذہب : کہ تعریف بالاعم جائز نہیں ہے۔ صاحب سلم نے متقدمین کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا کہ تعریف بالاعم جائز ہے۔

سوال : صاحب سلم نے ابھی ماقبل میں کہا ہے کہ تعریف بالاعم والاخص ناجائز ہے۔ اب یہاں کہہ دیا کہ تعریف بالاعم جائز ہے یہ تو کلام سابق اور کلام لاحق میں تناقض ہوا۔

جواب : صاحب سلم نے کلام سابق میں متأخرین کے مذہب کو بیان کیا ہے اور یہاں پر کلام لاحق میں ماھوالمختار کو بیان کیا ہے لہذا کلام سابق اور کلام لاحق میں تدافع نہ ہوا۔ اور یہ اختلاف اصل میں ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے۔ شئی کی تعریف سے مقصود اس شئی کو جمیع ماعداہ سے امتیاز ہوتا ہے یا فقط بعض ماعداہ سے امتیاز کافی ہوتا ہے۔ متأخرین کے نزدیک شئی کی تعریف سے مقصود جمیع ماعداہ سے امتیاز ہوتا ہے اور متقدمین کے نزدیک شئی کی تعریف سے بعض ماعداہ سے امتیاز کا ہوجانا کافی ہے۔ مثلا انسان کی تعریف حیوان سے کی جائے تو اس سے بعض ماعداہ یعنی شجر اور حجر سے امتیاز ہوجاتا ہے لیکن حمار۔ فرس وغیرہ سے امتیاز نہیں ہوتا۔

قولہ وھو حد ان الممیز ذاتیا

صاحب سلم تعریف کی ایک اور تقسیم بیان کررہے ہیں۔ کہ تعریف کی اس دوسری تقسیم کے اعتبار سے ابتداء دو قسمیں ہیں۔ (۱) حد۔ (۲) رسم۔ وجہ حصر یہ ہے کہ تعریف کا ممیز پر مشتمل ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابھی پڑھ لیا ہے۔ عام ازیں کہ ممیز ذاتی ہو یا ممیز عارضی ہو۔ اگر معرِّف ممیز ذاتی ہو تو یہ حد ہے۔ اور اگر معرِّف ممیز عرضی ہو تو یہ رسم ہے۔

قولہ تام ان اشتمل علی الجنس القریب

حد اور رسم ان دونوں میں سے ہر ایک کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ حد تام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔

وجہ حصر : کہ تعریف ممیز ذاتی یعنی فصل قریب پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل ہوگی یا نہیں۔ اگر مشتمل ہو تو وہ حد تام ہے۔ اور اگر ممیز ذاتی کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل نہ ہو عام ازیں کہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا نہ ہو تو یہ حد ناقص ہے۔ اور اگر ممیز عرضی یعنی خاصہ

پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل ہوگی یا نہیں۔ اگر مشتمل ہو تو یہ رسم تام ہے۔ اور اگر ممیز عرضی یعنی خاصہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل نہ ہو عام ازیں کہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا نہ ہو یہ رسم ناقص ہے۔ جیسے حیوان ناطق یہ انسان کے لیے حد تام ہے۔ اور جسم ناطق یا صرف ناطق انسان کے لیے حد ناقص ہے۔ اور حیوان ضاحک انسان کے لیے رسم تام ہے۔ اور جسم ضاحک یا صرف ضاحک انسان کے لیے رسم ناقص ہے۔

قوله فالحد التام ماشتمل على الجنس والفصل القريبين

صاحب سلّم چونکہ مابعد میں حد تام کے احکامات کو بیان کر رہے ہیں۔ اس لیے کہ اس کی تعریف صراحتاً کر دی۔

حد تام: اس تعریف کو کہتے ہیں جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو۔

قوله وهوالموصل الى الكنه

حد تام کے احکام میں سے ایک حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حد تام کے ذریعے ہی شئی کا تصور بالکنہ حاصل ہو سکتا ہے۔

قوله ويستحسن تقديم الجنس

حد تام کے دوسرے حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کو فصل پر مقدم کرنا مستحسن ہے واجب نہیں۔ جس کا ترک خلاف اولیٰ ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ جنس کی تقدیم مستحسن ہونے کی کیا وجہ ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس میں ابہام ہوتا ہے اور فصل اس کی تعین کرتی ہے اور اس کے وجود کے لیے محصل ہوتی ہے۔ لہٰذا امر مبہم جنس کو ہی مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ یہ وجہ بھی بیان کی جا سکتی ہے۔ کہ جنس میں عموم ہوتا ہے اور فصل میں خصوص اور امتیاز ہوتا ہے۔ بہرحال انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ اس میں حیوان کو ناطق پر مقدم کرنا مستحسن اور اولیٰ ہے۔ واجب نہیں۔ تو یوں کہنا الانسان هو ناطق حيوان جائز ہے۔ اگرچہ غیر مستحسن ہے۔

قوله ويجب تقييد احدهمابالاخر

حد تام کے ایک اور حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف میں جنس اور فصل کو ایک

دوسرے کے ساتھ مقید کرنا واجب ہے۔ تاکہ تقیید کی وجہ سے ان میں صورت وحدانی پیدا ہوجائے اور ان کا حمل معرّف پر ہوسکے بہر حال تعریف کے لیے مرکب توصیفی کا ہونا ضروری ہے۔ اگر ترکیب توصیفی نہ ہوتو اجزاء منتشرہ ہوجائیں گے اور اگر اجزاء منتشرہ ہوں توحدتام نہیں رہے گی۔

قوله وهولايقبل الزيادة والنقصان

حدتام کے چوتھے حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حدتام کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتی اس لیے کہ حدتام اس تعریف کو کہتے ہیں جوشئی کی جمیع ذاتیات پر مشتمل ہو۔ اب اگر کمی کریں مثلا جنس کو کم کردیں تو حدناقص بن جائے گی اور اگر فصل کو کم کردیں تو فقط جنس باقی رہ جائے گی جس سے تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر زیادتی کے قائل ہو اور زیادتی کریں تو اس سے معلوم ہوگا کہ یہ حدتام جمیع ذاتیات پر مشتمل نہیں حالانکہ حدتام کا جمیع ذاتیات پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔

سوال: آپ نے کہا حدتام میں زیادتی نہیں کی جاسکتی۔ حالانکہ زیادتی ہوسکتی ہے۔ مثلا انسان کی حدتام ہے حیوان ناطق۔ اب ہم کہتے ہیں ھو جسم نامی حساس متحرك بالارادہ ناطق اس سے زیادتی ہوگئی ہے۔

جواب: ہم نے جس زیادتی کی نفی کی ہے وہ معنی میں زیادتی کی نفی کی ہے اور آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں فقط الفاظ میں زیادتی ہے۔ معنی میں زیادتی نہیں بلکہ معنی ایک ہی ہے۔

قوله والبسيط لايحد وقد يحد به

ایک مسئلہ کا بیان ہے کہ بسیط کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ یعنی بسیط محدود نہیں بن سکتا۔ ہاں البتہ اس سے کسی اور شئی کی تعریف کی جاسکتی ہے۔ یعنی حد میں داخل ہوسکتا ہے۔ بسیط محدود اس وجہ سے نہیں بن سکتا کہ تعریف ہوتی ہے۔ اجزاء ذہنیہ سے اور ذاتیات سے اور جب یہ ہے ہی بسیط جس کے لیے اجزاء اور ذاتیات نہیں تو یہ محدود کیسے بن سکتا ہے اور اس کی حد کیسے کی جاسکتی ہے۔ البتہ بسیط حد میں واقع ہوسکتا ہے کہ جب یہ کسی شئی کا جز ہو اگر یہ جزء نہ ہوگا تو پھر محدود بہ نہیں ہوگا۔

قولہ والمرکب یحد ویحدبہ وقد لایحد

مرکب کی حد ہوسکتی ہے۔ کیونکہ حد کا مناط اجزاء پر ہے اور مرکب میں اجزاء پائے جاتے ہیں اور مرکب کبھی محدود بہ ہوسکتا ہے اور کبھی نہیں۔ اگر کسی شئی کا جزء بنے تو محدود بہ ہوسکتا ہے۔ اور اگر جزء نہ بنے تو محدود بہ نہیں ہوسکتا۔ بہر حال حاصل کلام یہ ہوا مرکب حد تو ہر صورت میں ہوسکتا ہے لیکن محدود اس صورت میں ہوگا جب اجزاء سے مرکب ہو۔

قولہ والتحدید الحقیقی عسیر

ایک اور مسئلہ کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی شئی کی تعریف حقیقی مشکل ہے۔ اس لیے کہ تعریف حقیقی ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اور اطلاع علی الذاتیات بہت مشکل ہے کیونکہ ذاتیات کا اشتباہ ہوتا ہے عرضیات کے ساتھ۔ مثلاً ذاتیات میں سے جنس کا اشتباہ ہوتا ہے عرضیات میں سے عرض عام کیساتھ۔ اور ذاتیات میں سے فصل کا اشتباہ عرضیات میں سے خاصہ کے ساتھ۔ جس طرح جنس عام ہے اسی طرح عرض عام بھی عام ہے۔ اور جس طرح فصل خاص ہے اسی طرح خاصہ بھی خاص ہے۔ لہذا جب ذاتیات کا عرضیات کے ساتھ اشتباہ ہوا تو کسی چیز کو کسی شئی کے لیے ذاتی قرار دیا جائے تو اس میں یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ شاید یہ ذاتی نہ ہو بلکہ عرضی ہو۔ مثلاً جب انسان کی تعریف کی جائے حیوان ناطق کے ساتھ۔ اس میں حیوان کو انسان کی جنس قریب قرار دیا گیا ہے۔ جس پر دلیل قطعی موجود نہیں ہے بلکہ ہوسکتا ہے کہ یہ جنس بعید ہو۔ اور اسی طرح ناطق کو انسان کا فصل قرار دیا گیا ہے کہ اس پر بھی کوئی دلیل قطعی نہیں ہے۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ شاید یہ انسان کے لیے عرضی ہو۔ خاصہ ہو۔ اسی لیے مصنف نے کہا والتحدید الحقیقی عسیر۔

قولہ ثم ھھنا مباحث الاول ان الجنس وان کان مبھما

صاحب سلم یہاں پر چار مباحث کو ذکر کر رہے ہیں۔ اور اس عبارت میں پہلی بحث کا بیان ہے۔

بحث اول: جس میں صاحب سلم ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور اس کے بعد امام رازی کے

شک کو مندفع کیا ہے۔ تو اس بحث اول میں تین باتوں کو معلوم کرنا ہے۔ (۱) مسئلہ کیا ہے (۲) امام رازی کا شک کیا ہے (۳) اس مسئلہ مذکورہ سے اس شک کا اندفاع کیسے ہوتا ہے۔

(۱) **مسئلہ** یہ ہے کہ حد اور محدود میں فرق ہوتا ہے اور یہ فرق اجمال و تفصیل کا ہے جس کی وضاحت یہ ہے۔ کہ جنس ایک امر مبہم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ لیکن حق تعالیٰ نے ذہن کو ایسی قوت بخشی ہے جس کے ذریعے سے وہ جنس کی تحصیل کرتا ہے۔ اور اس کو وجود ذہنی عطا کرتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ فصل کو ملاتا ہے اور یہ ملانا اس طور پر نہیں ہوتا کہ جیسا کہ خارج میں اشیاء کا انضمام کیا جاتا ہے بلکہ جنس کی تحصیل اور تعیین کے لیے اس کو فصل کے ساتھ مقید کرتا ہے جس میں فصل منضم ہوتی ہے اور فصل منضم فیہ ہوتی ہے۔ پھر اس انضمام اور تحصیل کے بعد جنس کوئی اور چیز نہیں بن جاتی بلکہ وہی جنس رہتی ہے۔ کیونکہ تحصیل اس میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتی بلکہ اس کو محقق کر دیتی ہے۔ جنس اور فصل کے ساتھ جو حد تیار ہوگی وہ چند ایسے معانی سے مرکب ہوگی جس طرح کہ بکھرے ہوئے موتی ہوتے ہیں ہر ایک دوسرے کے مغایر ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہوگا۔ اس تغایر کی وجہ سے ان اجزاء یعنی جنس اور فصل کا نہ آپس میں اور نہ کلی پر محمول ہو سکتا ہے۔ اس تفصیل کے اعتبار سے حد اور چیز ہوتی ہے یعنی اس کا معنی اور ہوا اور محدود کا معنی اور۔ اور اب ان دو جزوں میں سے ایک یعنی جنس ہے ہم نے اس کو فصل کے ساتھ مقید اور انضمام کر کے مرکب توصیفی بنا دیا ہے۔ جس سے اس کی ایک صورت وحدانیہ بن گئی۔ اور شئی آخر ہو کر اس صورت وحدانیہ جو کہ محدود کی ہے اور شئی آخر ہو کر اس صورت وحدانیہ جو کہ محدود کی ہے اس کے لیے کاسب بن گئی۔ مثلاً انسان میں جو حیوان ناطق ہے اس سے معنی واحد سمجھ میں آ رہا ہے۔ وہ بعینہ حیوان ہے اور یہی حیوان بعینہ ناطق ہے۔ یہ نہیں ہے کہ حیوان الگ چیز ہے اور ناطق الگ چیز ہے۔ بلکہ دونوں میں عینیت ہے۔ جیسا کہ ترکیب خبری میں ہوتا ہے۔ مثلاً زید قائم۔ قائم وہی ہے جو زید ہے۔ اور زید وہی ہے جو قائم ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ وہاں حکم ہے اور مرکب خبری ہے اور یہاں پر فقط ترکیب تقییدی ہے جو کہ تصور اتحاد کا فائدہ دیتی ہے یہاں حکم نہیں ہوتا

حاصل کلام یہ ہوا جس کے اجزاء میں تفصیل ہے وہ حد ہے اور وہ تصور واحد یعنی محدود جس کے اجزاء میں اجمال ہے وہ محدود ہے۔

قولہ فاندفع شک الرازی

اس مسئلہ مذکور سے صاحب سلّم امام رازی کے شک کو دفع کر رہے ہیں۔ امام رازی کا شک یہ ہے کہ تمام تصورات بدیہی ہیں۔ کہ اگر بعض تصورات کو بدیہی مانا جائے اور بعض کو نظری مانا جائے تو اس سے یا تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی یا اشیاء کا علم بالحقیقت معلوم نہیں ہو سکے گا۔ وہ اس طرح کہ اگر بعض تصورات بدیہی ہوں اور بعض نظری ہوں تو نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا۔ اب ماہیت کی تعریف یا تو نفس ماہیت سے ہوگی یا اس کے جمیع اجزاء سے ہوگی یا اس کے عوارض سے۔ اگر ماہیت کی تعریف نفس ماہیت سے ہو تو تحصیل حاصل ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف انسان سے۔ اور اگر ماہیت کی تعریف جمیع اجزاء سے ہو تو جمیع اجزاء وہ ماہیت ہیں یہ تعریف بھی ماہیت سے ہو جائے گی جو کہ تحصیل حاصل ہے۔ اور اگر تعریف بالعوارض ہو تو اس سے علم بالحقیقت اور علم بالذاتیات حاصل نہ ہوگا۔ لہذا جب تصور کی تعریف نہیں ہو سکتی تو یہ ماننا پڑے گا کہ تمام کے تمام تصورات بدیہی ہیں اسی لیے امام رازی نے تصورات کے بداہت کا قول کیا ہے۔

جواب: ہم دوسری شق مراد لیتے ہیں کہ تعریف ماہیت بجمیع اجزاء ہوگی اور اس سے تحصیل حاصل کی خرابی بھی لازم نہیں آئے گی اس لیے کہ حد میں اجزاء تفصیلاً موجود ہوتے ہیں اور محدود میں اجمالاً موجود ہوتے ہیں۔ تو حد اور محدود میں اجمال و تفصیل کے لحاظ سے فرق ہے جس کی وجہ سے تحصیل حاصل کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

قولہ الثانی التعریف اللفظی من المطالب التصوریہ

دوسری بحث: دوسری بحث کا بیان ہے تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے۔ اس بحث ثانی سے مقصود صاحب سلّم سید سند پر رد کرنا ہے کہ وہ تعریف لفظی کو مطالب تصدیقیہ میں سے مانتے ہیں۔ صاحب سلّم نے کہا کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے۔ جس کی دلیل یہ

ہے کہ التعریف اللفظی جواب ماھو۔اور کبری کل ماھو جواب ماھو فھو تصور۔ نتیجہ التعریف اللفظی مطالب تصور۔ کبری چونکہ مسلّم تھا اس لیے اس کی دلیل کو بیان نہیں کیا۔ البتہ صغری میں کچھ خفاء تھا اس کی وضاحت الا تری سے کررہے ہیں۔ مثلاً جب ہم نے الغضنفر موجود کہا تو مخاطب نے کہا ما الغضنفر۔ یاماھو الغضنفر۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ الاسد۔ تو یہاں الاسد ماھو کے جواب میں واقع ہورہا ہے اور الغضنفر کی تعریف لفظی ہے۔ اور اس تعریف میں کوئی حکم بھی نہیں ہے فقط یہ تصور ہے۔ اس سے معلوم ہوگیا تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے۔

قولہ نعم موضوعیة اللفظ فی جواب ھل ھذا

اس عبارت میں سید سند کی غلطی کے منشاء کو بیان کیا ہے۔ کہ سید السند نے دیکھا کہ تعریف لفظی ھل کے جواب میں واقع ہورہی ہے اور ھل مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔ کمامر تو انہوں نے کہہ دیا کہ تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔ اس لیے کہ ھل میں جواب میں تصدیق آتی ہے۔ تصور نہیں۔ مثلاً جب کہا جائے ھل الغضنفرموضوع لمعنی تو جواب میں کہا جائے گا نعم ھو موضوع للاسد۔ اب یہ تعریف لفظی ہے غضنفر کی اور ہل کے جواب میں واقع ہے۔ اس کی وجہ سے سید السند کو مغالطہ لگ گیا۔ اس کو مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ایک بحث لفظی لغوی ہے یہاں سوال میں لفظ کی موضوعیت کے بارے میں سوال کیا ہے۔ کہ آیا غضنفر کسی معنی کے لیے موضوع ہے۔ تو جواب میں اس کی موضوعیت کو بالدلیل ثابت کیا گیا ہے۔ تو سید السند تعریف لفظی اور بحث لفظی لغوی میں شاید فرق نہ کرسکے۔ اور جس کی وجہ سے یہ قول کردیا۔ حالانکہ اس میں فرق ہے۔ کہ یہ جو ھل کے جواب میں واقع ہورہا ہے وہ بحث لفظی لغوی ہے۔ تعریف لفظی نہیں۔

قولہ الثالث ان مثل المعرف کمثل نقاش

تیسری بحث : تیسری بحث کا بیان ہے جس میں معرّف کی ایک مثال پیش کی گئی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح نقاش کسی تختی وغیرہ پر کسی تصویر کا نقشہ بناتا ہے تو نقش اس تصویر کا

تصور محض ہوتا ہے۔ اس میں تصدیق یا حکم وغیرہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح معرّف بھی معرّف کا ایک تصور محض ہوتا ہے۔ جس میں نہ کوئی حکم ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی تصدیق ہوتی ہے۔ جب ایسی بات ہوئی تو اشکالات و اعتراضات میں سے کوئی اشکال اس پر وارد نہیں ہوسکتا۔ اور اعتراضات و اشکالات کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) منع (۲) نقض (۳) معارضہ۔ اور یہ تین منوع تصدیق پر وارد ہوتے ہیں جب کہ معرّف میں حکم نہیں ہوتا تو مذکورہ منوع اور سوالات معرِّف پر وارد نہیں ہوسکتے۔ ہر ایک کی تعریف یہ ہے۔

منع کی تعریف :منع اس کو کہتے ہیں جس میں خصم سے دعوی کی دلیل کو طلب کیا جائے۔

نقض کی تعریف : نقض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نقض اجمالی (۲) نقض تفصیلی۔ پھر نقض اجمالی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجراء الدلیل بجمیع مقدماتہ یستلزم المحال۔ اگر دلیل کو تمام مقدمات کے ساتھ جاری کیا جائے تو اس سے ایک امر محال لازم آئے۔ (۲) اجراء الدلیل فی موضع یتخلف عنہ مدلولہ۔ یعنی دلیل کو ایک ایسی جگہ پہ جاری کیا جائے کہ اس سے دلیل کا مدلول متخلف ہو موجود نہ ہو۔ نقض تفصیلی یہ ہے کہ خصم کے مقدمہ معینہ کے ابطال کیا جائے کہ ہم آپ کا صغری نہیں مانتے یا آپ کا کبری نہیں مانتے۔

معارضہ کی تعریف :اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام الخصم الدلیل علیہ۔ کہ خصم جس دعوی پر جو دلیل پیش کی اس کے خلاف دلیل پیش کر دینا۔

قولہ نعم ھناک احکام ضمنیۃ

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے کہا کہ معرّف میں چونکہ حکم نہیں ہوتا اسی وجہ سے اس پر اعتراضات نہیں کیے جاسکتے حالانکہ ہم دکھاتے ہیں کہ تعریف پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں مثلاً یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ یہ حد ہے رسم نہیں۔ یہ حد نہیں ہے رسم ہے اور یہ تعریف عرضیات سے ہے ذاتیات سے نہیں ہے اور یہ تعریف ذاتیات سے مرکب ہے عرضیات سے نہیں۔ اس طرح یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ

یہ تعریف جامع نہیں یا یہ تعریف مانع نہیں اس قسم کے اعتراضات وسوالات وارد ہوتے ہیں تعریف پر۔تو آپ کا یہ کہنا کہ تعریف پر سوالات وارد نہیں ہوتے یہ غلط ہے۔

جواب: تعریف میں حکم مقصود بالذات تو نہیں ہوتا البتہ ضمناطبعا ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان احکامات پر سوالات وارد ہو سکتے ہیں۔حکم ضمنی مثلا یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف جامع ہے۔اور یہ تعریف مانع ہے۔اور یہ تعریف حد ہے اور یہ تعریف رسم ہے۔لیکن علماء مناطقہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ تعریفات پر منـــوع وارد کرنا جائز نہیں ہے۔گویا کہ یہ جواز ایک ایسی چیز تھی جو عمل سے پہلے ہی منسوخ ہوگئی۔جس طرح پچاس نمازیں عمل کرنے سے پہلے ہی پچاس منسوخ ہوگئی ہیں۔وکذا هذا یہ مطلب اس صورت میں بنے گا جب فکانه میں ہ ضمیر کا مرجع جواز ہو جو یجوز سے سمجھ میں آرہا ہے۔اور اگر ہ ضمیر کا مرجع اجماع بنائیں تو اس وقت معنی یہ ہوگا کہ عدم جواز پر اجماع ہوا ہے گویا کہ وہ اجماع ایک شریعت تھی۔جو قبل العمل منسوخ ہوگئی ہے۔تو اس نسخ کی بناء پر اب تعریفات پر منوع وارد کرنا جائز ہے۔

قوله نعم ینتقض بابطال الطرد والعکس

یہ عبارت بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے کہا تعریفات پر اعتراضات وارد نہیں کیے جا سکتے۔حالانکہ تعریفات پر طرد وعکس کے نقض وارد کیے جاتے ہیں۔مثلا یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں۔یہ تعریف مانع نہیں۔تو آپ کا یہ کہنا کہ تعریفات پر اعتراضات کرنا یہ شریعت منسوخہ کی طرح ہے۔ صحیح نہ ہوا۔یہ اعتراض تب وارد ہوگا جب کہ فکانــه کہ ہ ضمیر کا مرجع جواز بنائیں۔اور اگر اس کا مرجع اجماع بنائیں تو اس صورت میں یہ عبارت اس پر تفریع ہوگی۔دفع دخل مقدر نہ ہوگا۔

جواب: کہ تعریفات پر طرد وعکس کے اعتراضات کیے جا سکتے ہیں یہ تعریف جامع نہیں مانع نہیں۔

قوله والمعارضة انما تتصور فی الحدود الحقیقیة

ما احسن هذا النحو الذی نحوت (حضرت علیؓ)
غرض جامی رحمۃ اللہ علیہ
فی
شرح جامی
تصنیفِ لطیف
مفتی عطاء الرحمن ملتانی
مدرس الجامعة الشرعیه گوجرانواله
فون ۲۵۹۱۸۳
المکتبة الشرعیة شمع کالونی، جی ٹی روڈ گوجرانواله

عربی
کاشفہ
شرح
کافیہ
تصنیفِ لطیف
مفتی عطاء الرحمن ملتانی
المکتبۃ الشرعیۃ
شمع کالونی جی ٹی روڈ
گوجرانوالہ فون ۲۵۹۱۸۳